

傅斯年全集

第一卷



▼

傅斯年全集

第一卷

▲

傅斯年全集

第一卷

欧阳哲生 主编

湖南教育出版社





图书在版编目（CIP）数据

傅斯年全集．第1卷/欧阳哲生主编；傅斯年著．—长沙：湖南教育出版社，2000

Ⅰ．傅…　Ⅱ．①欧…②傅…　Ⅲ．傅斯年-全集　Ⅳ．C52

中国版本图书馆CIP数据核字（2000）第13200号

傅斯年全集

第一卷

*

责任编辑：邹树德

湖南教育出版社出版发行

（长沙市韶山北路643号）

湖南省新华书店经销

湖南新华印刷集团有限责任公司（邵阳）印刷

*

787×1092　16开　印张：35.5　字数：480000

2003年9月第1版　2003年9月第1次印刷

ISBN 7—5355—4000—7/G·3995

本套定价：408元　本册定价：63.80元

本书若有印刷、装订错误，可向承印厂调换



傅斯年先生留欧时期所摄。



建于清代的傅氏宗祠，位于山东聊城东关街路北处。



傅氏一家的祖茔牌坊。



傅斯年的祖辈们在山东聊城北门内相府街傅氏祖宅院内合影。



傅斯年的母亲李氏。



傅斯年进入北大预科时与其弟傅斯严合影。

傅斯年

門第 學年學科分數表

學年	科目 / 分數									
第一學年	中國文學 160	文字學 180	中國史 90	中國文學史 65	論理學 100	操行 140	總計 155	平均 499	和分 1.	實得 449
第二學年	中國文學史 93.5	經學史講義 80	日文 67	文字學 80	總計 320.5	平均 80.1				
第三學年	中國文學史 87.5	文字學 85	言語學 96	詞曲 82	英文C班 70	總計 420.5	平均 84.1			
第四學年										

1916 ~ 1919 年，傅斯年在北京大学学习成绩表。



1919年5月4日，北京大学示威游行队伍向天安门进发，傅斯年为总指挥，手举大旗者为傅斯年。

孟真同學兄正

山平水遠蒼茫外

地闊天開指顧中

蔡元培

蔡元培先生送给傅斯年的一幅对联，对傅斯年寄托无限的希望。



傅斯年留欧时期摄影。



1921年傅斯年摄于伦敦。

序　言

欧阳哲生

在民国时期的知识分子中，傅斯年是一个极具个性，而又充满矛盾的奇特结合体。他长期在北大学习、工作，对北大师生有着相当重要的影响力，被视为自由派大本营北大的代表性人物之一。他又承接传统的正统观念，与南京国民政府保持密切的关系，因此在1949年这个关键性的转折年代，与胡适、钱穆一起被毛泽东点名为反动政府"只能控制"的几个代表。① 他力主以西方的现代化为样板，反对所谓"国粹"，反对读经，主张废除"国医"，成为"五四"以后在文化领域最激进的现代化路线的推动者。他又最具民族主义思想，坚定抵御日寇侵略，毫不含糊地抗议苏俄沙文主义政策，维护国家利益，是近代中国民族主义最有力的代表之一。他是纯然学术的真正维护者，一生致力于发展科学的历史学、语言学、考古学，为此付出了毕生的心血。他亦政亦学，不畏权门豪族，言谈举止中充满"知识的傲慢"，有一股"虽千万人，吾往矣"的精神气概，时人有"傅大炮"之誉。他事必躬亲，治事威严，为人行政有德国人那种一丝不苟的彻底性精神，是现代学术机构管理的科学典范。他又致力于铲除社会不平等，体恤下层百姓的民情，为此谋求民主与社会主义相结合。这些看似矛盾、趋于两极的选择奇妙的集于傅斯年一身，酝酿一种极致化的表现，使他常常出人意料地产生一些爆炸性的言

① 毛泽东：《丢掉幻想，准备斗争》，《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1968年出版，第1374页。

行。“纵横天岸马，俊逸人中龙”。这是他的才气和风格的一幅贴切肖像。

傅斯年只活了55岁（1896—1950年）。比起他的三位北大师友刘半农（1891—1934年）、丁文江（1887—1936年）、钱玄同（1887—1938年）来说，岁数要长；而与后逝的胡适（1891—1962年）、陈寅恪（1890—1968年）、李济（1896—1979年）、顾颉刚（1893—1980年）、赵元任（1892—1982年）诸友来说，他又走得过早。他曾是这一学术精英群体聚合的纽带性人物。他跌宕多姿的一生经历了三个阶段：（一）学术准备期（1896—1926年），从他入小学，上中学，进大学预科、本科，直到赴欧留学，这是他的学生时代。在新文化运动中他开始崭露头角，在留学时代他形成了自己治史的学术志趣。（二）学术成熟期（1927—1937年），这一阶段他先后在中山大学、北京大学任教，并创建中山大学语言历史研究所、中央研究院历史语言研究所。他的学术著作大都完成于这一阶段。他自称：“吾这职业，非官非学，无半月以上可以连续为我自由之时间。”① 说明了他奔波于学术与行政之间的匆忙。（三）行政工作期（1937—1950年），这一阶段他除继续担任中研院史语所所长一职外，另还担任过中研院总干事、北大文科研究所所长、西南联大校务委员、北大代理校长，台大校长等教育、学术行政职务，并以社会名流的身份担任过国民参政会参政员、政治协商会议委员、立法委员等政职，他的重心明显转向以学术、教育的行政工作为主，甚至卷入一些重要政治活动。② 早在“五四”时期，蔡元培先生即题赠“山平水远苍茫外，地辟天开指顾中”，③ 寄望于他做一番开天辟地的事业。傅斯年留学归国后，他的留德同学陈寅恪亦赋诗

---

① 傅斯年：《性命古训辨证》序。

② 关于傅斯年的一生，胡适将傅斯年思想分为“学生时代的思想”、“壮年时代的思想”和“晚年的思想”，但胡适未段分壮年和晚年之间的具体时间，参见胡适：《傅孟真先生的思想》，原载1952年12月21日《台湾新生报》。

③ 此题词收入王汎森、杜正胜：《傅斯年文物资料选辑》，台北：中研院史语所，1995年12月16日出版，第31页。

"今生事业余田舍，天下英雄独使君"，[①] 鼓励他主持复兴中国人文学术的大业。为不辜负师友的期盼，他一生奔走劳碌，因此而过早地耗尽了自己天才般的能量。

傅斯年的一生刚好跨越了20世纪上半段，这正是中国一个极其混乱而又充满变革性的年代。"三十年河东，三十年河西"这句俗语，远不足以我们形容这个时期的历史变数之速，由此而导致评判傅斯年的两极对立，甚至多极差异，也不足为怪。时人以"誉满天下，谤满天下"来说明对傅斯年所牵涉的是非关系和人事纠纷难以评判。但我们不能忘记，作为学术界、教育界的一个重量级的历史人物，傅斯年在他曾经生活、学习、工作过的地方，刻下了深深的痕迹，以至于我们无法轻视他作为历史的存在。北大是中国的最高学府，作为民国时期北大派的代表之一，傅斯年那狂狷独立的行世风格、尽忠报国的民族情怀，已深深的熔铸于北大人的历史传统之中。中研院曾是中国的最高学术机构，作为中研院第一大所——史语所的创建者和初期领导者，傅斯年那威仪严肃的"老虎"作风、严格把关的治所戒规，已成为史语所学派的一种象征。历史上的人物有两种情形，一种是在生前享有高位和名誉，他们利用自己的权力和地位发挥影响，但其事功和业绩可能是平平而已，这种人死后的影响力自然是迅速萎缩；还有一种人是生前并未享高位，也不拥有重权，但以其个人的卓越成就和特有的感召力，在生前死后都产生巨大的影响。傅斯年属于后者，胡适说："他无论在什么地方，总是一个力量。""他这样的人，无论在什么地方都能发挥其领袖的才干。他有学问，有办事能力，有人格，有思想，有胆量；敢说话，敢说老实话，这许多才性使他到处成为有力量的人。"[②] 在一个看不到多

---

① 《寄傅斯年》，《陈寅恪集·诗集》，北京：三联书店，2001年5月版，第18页。

② 胡适：《傅孟真先生的思想》，原载1952年12月21日《台湾新生报》。收入《胡适作品集》第25册，台北：远流出版公司，1986年3月出版，第54页。

少希望的历史时期，一个人有一个闪光的亮点就足以使人难忘，何况傅斯年一生有接连不断的大手笔表现。当我们仔细探求20世纪上半期中国现代化艰难行进的线索时，就不难发现傅斯年在这一过程中的不凡表现。

"孟真是人间一个最稀有的天才。他的记忆力最强，理解力也最强。他能做最细密的绣花针工夫，他又有最大胆的大刀阔斧本领。他是最能做学问的学人，同时他又是最能办事、最有组织才干的天生领袖人物。他的情感最有热力，往往带有爆炸性的；同时他又是最温柔、最富于理智、最有条理的一个可爱可亲的人。这都是人世间最难得合并在一个人身上的才性，而我们的孟真确能一身兼有这些最难兼有的品性与才能"。① 这是50年前胡适对傅斯年的一段评语。作为乃师兼友的胡适生性并不好走极端，知人论世，在此一口气用了十四个"最"字来表彰傅斯年，足见其对傅的人格和才性的推许。② 在傅斯年逝世后的半个世纪中，海内外有关傅斯年的追思、纪念性的文字持续不断，但这些追忆不约而同地都是为胡适的这段评语补充注脚。③

研究和评判历史人物是历史学中的一个传统项目。但这一项目并不因为历史悠久，而为我们能驾轻就熟地掌握。恰恰相反，由于历史长河的延伸，累积于历史人物的人为因素越来越多，使得我们对历史人物的认识和评判越来越容易依赖于主观的能动

① 胡适：《傅孟真先生遗著》序，收入《傅孟真先生集》第一册，台北：台湾大学，1952年12月出版。

② 胡适一生写过的纪念性文字中，对三人的情感表达最为强烈：徐志摩、丁文江、傅斯年，这三人可谓胡适的至友。

③ 有关纪念傅斯年结集的文字有：《傅所长纪念特刊》，台北：中研院史语所，1951年3月出版。《傅故校长哀挽录》，台北：台湾大学，1951年出版。蔡尚东编选：《长眠傅园下的巨汉》，台北：故乡文化出版事业经纪公司，1979年3月29日出版。《傅孟真先生传记资料》（3册），台北：天一出版社影印出版。《傅斯年》，济南：山东人民出版社，1991年8月出版。《傅斯年、董作宾先生百岁纪念专刊》，台北：中国上古秦汉学会，1995年12月出版。《台大历史学报》第20期《傅故校长孟真先生百龄纪念论文集》，台北：台湾大学历史系，1996年11月。王为松编：《傅斯年印象》，上海：学林出版社，1997年12月出版。王富仁、石兴泽编：《名人笔下的傅斯年、傅斯年笔下的名人》，上海：东方出版中心，1997年7月出版。

性。一般来说，时间的间隔对历史的认识更具科学的价值。这是因为时间的距离感可以产生两个效果：一是可以排除当事人的各种是非关系，不因个人的恩怨而产生对认识对象的随意褒贬；二是随着历史的延伸，人们所依存的社会环境超越了历史的存在，因而对历史的认识天然地站在更高的起点上。然这两种可能的实现也有一个必需的前提，这就是对历史资料的充分掌握。没有历史资料，历史研究将成为无源之水。缺乏历史资料，将导致我们对历史认识产生许多盲点。今天我们来讨论傅斯年，从历史的角度来说，应已具备了许多前人不曾具备的学术的、社会的、史料的诸种条件，因此，我们应有足够的勇气和信心超越前人的认识水平，以我们现今所具有的历史涵养和认识能力，对其做出合乎时代高度的判断。

一、早期的学术准备

傅斯年的学生时代经历了三个阶段①：第一个阶段为学前、小学、中学阶段（1913 年夏以前），此段现存资料甚少。② 第二个阶段为北大预科、本科阶段（1913 年夏—1919 年夏），此段可资研究的材料甚多，除北大保留的教务档案可备查外，还有他的同学罗家伦、顾颉刚、毛子水、俞平伯等人的回忆和日记，③ 以

① 有关傅斯年学生时代的分期，何兹全先生亦分三段，即 1901—1908 年，在家乡读私塾和小学；1909—1919 年，在天津读中学，在北大读预科、本科；1920—1926 年，在英、德留学。参见何兹全：《民族与古代中国史》前言，石家庄：河北教育出版社，2002 年 8 月出版，第 21～22 页。

② 有关傅斯年的这一段学生生活，参见英千里：《回忆幼年时代的傅校长》，原载 1951 年 1 月 8 日《台大校刊》第 101 期。

③ 有关傅斯年在北大学生生活的回忆，参见罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》；原载 1950 年 12 月 31 日台北《中央日报》。伍俶：《忆孟真》，收入《傅故校长哀挽录》，台北：台湾大学，1951 年 6 月 15 日出版，第 62～63 页。毛子水：《我与孟真的交往》，载 1976 年 1 月台北《传记文学》第 28 卷第 1 期。俞平伯：《别后日记》，收入《俞平伯日记》第 10 卷，石家庄：花山文艺出版社，1997 年 11 月出版，第 147～152 页。1919 年顾颉刚留有未刊的日记，参见顾潮编著：《顾颉刚年谱》，北京：中国社科出版社，1993 年 3 月出版，第 53 页。

及傅斯年本人在《新青年》、《新潮》发表的大量作品。第三个阶段为在英国、德国留学阶段（1920—1926年）。[①] 其中在北大这一段，他获得了优质的人文教育，投入新文化的激流，成为时代浪潮中的一个风云人物；在留学时期，他广泛涉猎西方自然科学和社会科学，开始酝酿自己的学术思想。

1913年夏，傅斯年考入北京大学预科。当时的北京大学预科分二类（1915年9月以后改为二部），[②] 一类偏重文史，二类偏重于自然科学。傅斯年选择了一类，因他英文程度较好，被编在一类英文甲班。北京大学的前身是京师大学堂，京师大学堂是从同文馆发展而来。由于这一历史关系，北京大学预科的课程安排，外语学习的分量所占比重很大，必修两门外语课程。傅斯年天资聪颖，又勤奋好学，三年的预科学习成绩在全班均名列前茅。

1916年秋，傅斯年升入北京大学本科国文门。此时政局大变，袁世凯去世，黎元洪上台。黎为制衡北洋系的旧班人马，尽力在反袁或非袁派系中寻找自己的支持者，教育总长人选故有任命范源濂之举。范在民初与蔡元培有过共事经历，两人关系密切，遂又延请蔡元培出任北大校长，这对北大后来的发展至关重要。另一个影响傅斯年的环境因素是北大国文门的师资力量十分雄厚，担任教员的有：沈兼士、沈尹默、钱玄同、陈伯弢、黄季刚、刘申叔、伦哲如、刘农伯、吴瞿安、朱逖先、马叙伦、马幼渔、刘文典、周作人、刘半农、崔适等，可谓极一时之选。傅斯

---

① 有关傅斯年在欧洲留学生活的回忆，参见罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》；毛子水：《我与孟真的交往》。俞平伯：《国外日记甲集》1920年1—2月部分，收入《俞平伯全集》第10卷，石家庄：1997年11月出版，第153～163页。另有关傅斯年在德国柏林大学的学业档案，参见刘桂生：《陈寅恪、傅斯年留德学籍材料之劫余残件》，载1997年8月《北大史学》第4辑。

② 毛子水先生称，1913年北大预科分甲乙两部的说法，不确。参见傅乐成：《傅斯年先生年谱》1913年条，收入《傅斯年全集》第7册，台北：联经出版事业公司，1980年9月出版，第260页。

年能够在学业上迅速成长，与新文化运动的风气熏染有关，这批教师的授业之功实在也不可湮没。受到朴学大师章太炎一门的影响，北大国文门的文字学教学分量颇重，三年都安排了这门课程。对此，傅斯年后来评论道："我希望有人在清代的朴学上用功夫，并不是怀着什么国粹主义，也不是误认朴学可和科学并等，是觉着有几种事业，非借朴学家的方法和精神做不来"，"清朝人的第一大发明是文字学，至于中国的言语学，不过有个萌芽，还不能有详密的条理。"① 这应是他学习这门功课后的经验之谈。

傅斯年初入国文门时，被章门弟子看中，他们抱着"老儒传经的观念，想他继承仪征学统或是太炎学派等衣钵"。② 这种情形因胡适的到来和新文学运动在校内的影响，很快就发生了变化。关于这一过程，毛子水有一段记述：

> 当时北京大学文史科学生读书的风气，受章太炎先生学说的影响很大。傅先生最初亦是崇信章氏的一人，终因资性卓荦，不久就冲出章氏的樊笼；到后来提到章氏，有时不免有轻蔑的语气。与其说这是辜负启蒙的恩德，毋宁说这是因为对于那种学派用力较深，所以对那种学派的弊病也看得清楚些，遂至憎恶也较深。③

从傅斯年率学生赶走章门弟子朱蓬仙一事已可看出他对旧学的不满足。④ 为什么傅斯年会由章门转向胡门？我们从他发表的《清代学问的门径书几种》一文可窥见他的来由，他在讨论清代学术的发展历史时，把清代学问分成五期，第一期为"胚胎期"，"从王应麟到焦竑，一般朴学的先进，都归在里头"；第二期为

---

① 傅斯年：《清代学问的门径书几种》，载 1919 年 4 月 1 日《新潮》第 1 卷第 4 号。

②④ 罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》。

③ 毛子水：《傅孟真先生传略》，收入《傅故校长哀挽录》，台北：台湾大学，1951 年版，第 1 页。

"发展期"，"从顾亭林到江慎修的时代"；第三期为"极盛期"，"就是钱晓征、戴东原、段懋堂、王怀祖的时代"；第四期为"再变期"，"从孔众仲到俞曲园的时代"；第五期为"结束期"，"这一期的代表，只有康有为和章太炎先生两人"。在他看来，康有为的学问止于戊戌；"至于章先生，也是过去的人物"。何以这样说呢？

> 第五期是结束第二、第三两期的：太炎先生结束第三期，康有为结束第四期。我以为这一时期非常有关系，中国人的思想到了这时期，已经把"孔子即真理"一条信条摇动了，已经临于绝境，必须有急转直下的趋向了。古文学、今文学已经成就了精密的系统，不能有大体的增加了，又当西洋学问渐渐入中国，相逢之下，此消彼长的时机已熟了，所以这个时期竟可说是中国近代文化转移的枢纽。这个以前，是中国的学艺复兴时代；这个以后，便要说是中国的学艺再兴时代。国粹派的主义，当然从此告终；自此以后，必不再会有第一二流的国粹派的学问家。①

正是看清了国粹派已成强弩之末，他才不屑为国粹派的尾巴，而宁愿作新学术的先锋。

傅斯年的这一转变是在1917年秋天以后，胡适在北大登堂讲中国哲学史，在学生中产生了不小的震动，这实际上是胡适在学术殿堂与章门别立门户的开始。傅斯年和一批学生受到胡适的吸引，开始投身到"文学革命"的旗帜下，1918年夏天，他们组织了新潮社。1919年1月1日创刊《新潮》杂志，"专以介绍西洋近代思潮，批评中国现代学术上、社会上各问题为职司"。②傅斯年担任主编，胡适被邀为顾问。在此之前，傅斯年已投稿

---

① 傅斯年：《清代学问的门径书几种》，载1919年4月1日《新潮》第1卷第4号。

② 《新潮杂志社启事》，载1918年12月3日《北京大学日刊》。

《新青年》，完全成为胡、陈一系的马前卒了。

傅斯年在《新潮》、《新青年》发表的文章涉及的内容比较宽泛，主要包括文学语言、社会与人生、学术评论三类，体裁形式则不拘，论述文、书评、随感录、诗歌均有。

在文学、语言方面，傅斯年表现了响应“文学革命”和白话文运动的倾向，为新文学运动推波助澜。他在《新青年》上发表的第一篇文章——《文学革新申义》，实在是对胡适、陈独秀“文学革命”的响应，开首即说：“中国文学之革新，酝酿已十余年。去冬胡适之先生草具其旨，揭于《新青年》，而陈独秀先生和之。时会所演，从风者多矣。蒙以为此个问题，含有两面。其一，对于过去文学之信仰心，加以破坏。其二，对于未来文学之建设加以精密之研究。”“此篇所说，原无宏旨，不过反复言之，期于共喻而已。”① 新文学运动的一项主要内容是提倡白话文学，实行“文言合一”。为此，傅斯年发表了《文言合一草议》、《怎样做白话文》、《白话文学与心理的改革》等文，不遗余力地推动这一运动。他对文字改革极为热衷，所作《汉语改用拼音文字的初步谈》，声明：“我决不主张径拼罗马字母作为我们拼音文字的字母，因为罗马字母不够汉语用的。我更不主张仅仅拼音，我主张必须造全不含混的拼音文字。”② 这篇文字是针对吴稚晖先生“汉字决不能改用拼音文字的意见”③ 而发，而倾向于钱玄同先生的意见。④ 傅斯年对戏剧一目的革新也抱有兴趣，当胡适、欧阳予倩与北大学生张厚载作文讨论戏剧改良问题时，他对于戏剧

① 傅斯年：《文学革新申义》，原载 1918 年 1 月 15 日《新青年》第 4 卷第 1 号。

② 傅斯年：《汉语改用拼音文字的初步谈》，原载 1919 年 3 月 1 日《新潮》第 1 卷第 3 号。

③ 吴稚晖：《致钱玄同先生论注音字母书》，原载 1918 年 5 月 15 日《新青年》第 4 卷第 5 号。

④ 钱玄同：《论注音字母》，原载 1918 年 1 月 15 日《新青年》第 4 卷第 1 号。

改良，也从“旧剧的研究”、“改革旧剧所以必要”、“新剧能为现在社会所容受否”、“旧戏改良”、“新剧创造”、“评剧问题”、①“编剧问题”② 等方面，全面阐述了自己对戏剧改良的意见。张厚载为旧剧极力辩护，傅斯年偏于“主张新剧”。他说：“我们固不能说，凡是遗传的都要不得；但是与其说历史的产品，所以可贵，毋宁说历史的产品，所以要改造。”③他认为：“中国美术与文学，最惯脱离人事，而寄情于自然界。故非独哲学多出世之想也，音乐画图，尤富超尘之观。”“若夫文学更以流连光景，状况山川为高，与人事切合者尤少也。此为中国文学美术界中最大病根。所以使其至于今日，黯然寡色者，此病根为之历也。”④ 由此入手，他要求文学、美术是入世的、平民化的，这正是“五四”新文学价值取向的共同特征。

傅斯年投身“文学革命”的激流，由章门后学变为新文学的排头兵，对于新文学运动的发展是极为有利的。“当时在北京大学师生中，文言文写得不通或不好而赞成新文学的很多，文言文写得很通很好而赞成新文学的很少。傅先生便是后一类中的一个。只有这一类人，才可以说真正能够懂得用白话文的意义和道理”。⑤ 傅斯年的转变，对引领北大学生起着样板的作用。

新文化运动作为一场个性解放运动，转变了一代青年的人生观。作为这一时代浪潮中的弄潮儿，傅斯年对这一问题的探讨表现了浓厚的热情，为此撰写了《人生问题发端》、《万恶之原》、《心气薄弱之中国人》、《社会自知与终身之事业》、《社会——群众》、《社会的信条》、《破坏》、《一段疯话》、《中国狗和中国人》

---

① 傅斯年：《戏剧改良各面观》，原载 1918 年 10 月 15 日《新青年》第 5 卷第 4 号。

②③ 傅斯年：《再论戏剧改良》，原载 1918 年 10 月 15 日《新青年》第 5 卷第 4 号。

④ 傅斯年：《中国文艺界之病根》，原载 1919 年 2 月 1 日《新潮》第 1 卷第 2 号。

⑤ 毛子水：《傅孟真先生传略》，收入《傅故校长哀挽录》，第 2 页。

等文章，展示了自己对解决人生、建设社会问题的看法。[1] 傅斯年认为："中国社会形质极为奇异。西人观察者恒谓中国有群众而无社会，又谓中国社会为二千年前之初民宗法社会，不适于今日。寻其实际，此言是矣。盖中国人本无生活可言，更有何社会真义可说。"[2] 这里的社会自然是指有机体组织的社会，而一盘散沙则不构成真实意义的社会。"中国一般的社会，有社会实质的绝少；大多数的社会，不过是群众罢了。凡名称其实的社会，——有能力的社会，有机体的社会，——总要有个细密的组织，健全的活动力"。[3] 建设一个社会，最重要的是需要有"公信"，傅斯年看出了这一点，"一般社会里，总有若干公共遵守的信条。这些信条，说他没用，他竟一文不值，说他有用，他竟有自然律的力量"。社会信条的功用是为了维持秩序，"发展公众的福利"。故社会的信条"总当出于人情之自然"，"那些'戕贼人性以为仁义'的宗教名教的规律，只可说是桔梏"。[4] 在新旧价值观念转型的时期，"我们必须建设合理性的新信条，同时破除不适时的旧信条"。[5]

"五四"时期，迎新去旧业已大势所趋。在这种背景下，破坏蔚然成为社会流行的风潮。傅斯年认识到"破坏"的两面性，"中国是有历史文化的国家：在中国提倡新思想、新文艺、新道德，处处和旧有的冲突，实在有异常的困难，比不得在空无所有的国家，容易提倡。所以我们应当一方面从创造新思想、新文艺、新道德着手；一方应当发表破坏旧有的主义"。但只有破坏，

① 有关傅斯年"五四"时期的政治思想，参见欧阳哲生：《傅斯年政治思想片论》，载 2001 年 12 月《北大史学》第 8 辑。

② 傅斯年：《〈新潮〉发刊旨趣书》，原载 1919 年 1 月 1 日《新潮》第 1 卷第 1 号。

③ 傅斯年：《社会——群众》，原载 1919 年 2 月 1 日《新潮》第 1 卷第 2 号。

④⑤ 傅斯年：《社会的信条》，原载 1919 年 2 月 1 日《新潮》第 1 卷第 2 号。

并不是新文化运动的目标，傅斯年提请人们注意：“（1）长期的破坏，不见建设的事业，要渐渐丧失信用的。”“(2) 若把长期破坏的精神，留几分用在建设上，成就总比长期破坏多。”“(3) 发表破坏的议论，自然免不了攻击别人：但是必须照着‘哀矜勿喜’的心理。”[①]这种把破与立相结合的观念对纠正破字当头、不破不立的偏颇不失为一种补救。

1918年6月15日《新青年》第4卷第6号出版“易卜生号”后，人生问题引起了热烈的讨论。傅斯年以为中国“现在最占势力的人生观念，和历史上最占势力的人生学说，多半不是就人生解释人生，总是拿‘非人生’破坏人生”。他批评了传统的四种人生观：“达生观”、“出世观”、“物质主义”和“遗传的伦理观念”。在此基础上提出“为公众的福利自由发展个人”的人生观。“怎样能实行了这个人生观念？就是努力”。[②]他以《列子·汤问篇》中“愚公移山”的故事为例说明“努力为公”。“我们可以从这里透彻的悟到，人类的文化和福利，是一层一层堆积来的，群众是不灭的，不灭的群众力量，可以战胜一切自然界的”。[③]这一段话对认识傅斯年并熟读《新潮》的青年毛泽东应有影响。[④] 1945年6月11日毛泽东发表的名篇——《愚公移山》，也发挥了这个寓意。[⑤]

在个性解放中，家庭是问题的核心。傅斯年认为旧社会的

---

① 傅斯年：《破坏》，原载1919年2月1日《新潮》第1卷第2号。

②③ 傅斯年：《人生问题发端》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

④ 毛泽东曾在与美国记者埃德加·斯诺的谈话中，谈到他在北大当图书馆助理员时认识傅斯年，但傅不理会他。参见（美）埃德加·斯诺著、董乐山译：《西行漫记》，北京：三联书店，1979年12月版，第127页。其实傅斯年对毛泽东的评价很高，他将毛泽东所办的《湘江评论》与《每周评论》等刊相提并论，称它们“最有价值”，参见傅斯年：《〈新潮〉之回顾与前瞻》，原载1919年10月《新潮》第2卷第1号。

⑤ 《愚公移山》，收入《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社1969年出版，第1 001～1 004页。

“万恶之原”是旧的腐败的家庭、旧的家庭制度，为了发展个性，“独身主义是最高尚，最自由的生活”。为此必须破除“名教”，“名教本是罪人”。“只有力减家庭的负累，尽力发挥个性”，[①]才是新青年的出路，才可望“有点成就，做点事业”。傅斯年对旧家庭的这一强烈谴责，可能与他的切肤之痛经验相关。16岁时，由祖父和母亲包办，他与聊城县绅丁理臣之长女丁馥萃结婚，22年后这一旧式婚姻终以失败而结束。

学术是傅斯年的强项。如果说，在“文学革命”和个性解放中，他只是一位积极追随者的话，在学术方面，他已形成自己独立评判的倾向。这一时期他发表的学术文章就其内容和体裁来说，主要是书评和学术评论，这一特性表现得尤为突出。

傅斯年对中国传统学术作了总的清算。他认为中国学术有五大弊病：“一、中国学术，以学为单位者至少，以人为单位者转多，前者谓之科学，后者谓之家学；家学者，所以学人，非所以学学也。”“二、中国学人，不认个性之存在，而以为人奴隶为其神圣之天职。”“三、中国学人，不认时间之存在，不察形势之转移。”“四、中国学人，每不解计学上分工原理（Division of Labour），‘各思以其道易天下’。殊类学术，皆一群之中，所不可少，交相为用，不容相非。”“五、中国学人，好谈致用，其结果乃至一无所用。”“六、凡治学术，必有用以为学之器：学之得失，惟器之良劣足赖。”“名家之学，中土绝少，魏晋以后，全无言者；即当晚周之世，名家当途，造诣所及，远不能比德于大秦，更无论于近世欧洲。中国学术思想界之沉沦，此其一大原因。”“七、吾又见中国学术思想界中，实有一种无形而有形之空洞间架，到处应用。”在这里，第一、四条涉及学术上分科分工的问题，第二条所言学术个性与学术的创造性密切有关，第三、五、七条谈到学术功用的问题，第六条

① 傅斯年：《万恶之原》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

与学术上的知识论有关。傅斯年为当时中国学术界所开的这份病单，表明他已在真正思考中国学术的科学化问题。傅斯年当时已敏感地觉察到，中西学术之争也是一场生死之战。“中国与西人交通以来，中西学术，固交战矣；战争结果，西土学术胜，而中国学术败矣”。而上述之“基本误谬”，“造成中国思想界之所以为中国思想者也，亦所以区别中国思想界与西洋思想者也”。①

新文化运动的主流派以提倡文学革命和思想解放为职志，反对派则“以昌明中国固有之学术”②与之抗衡。由此产生的一个问题就是如何对待传统学术遗产的问题。毛子水率先提出：“用科学的精神去研究国故。”③ 但细读他的《国故和科学的精神》全文，他把“疏证”列为国故的长处，称赞章太炎以“重微”、“求是”的心习对国故作科学的处理，说明他仍未摆脱章太炎与国粹学派的窠臼。在为毛子水《国故和科学的精神》一文所附“识语”中，傅斯年首次表明了自己对“国故”处理的独特意见：一、“整理国故”，“把我中国已往的学术、政治、社会等等做材料，研究出些有系统的事物来，不特有益于中国学问界，或者有补于‘世界的’科学。中国是个很长的历史文化的民族，所以中华国故在‘世界的’人类学、考古学、社会学、言语学等等的材料上，占个重要的部分”。二、“国故的研究是学术上的事，不是文学上的事；国故是材料，不是主义”。三、“国粹不成一个名词，（请问国而且粹的有几？）实在不如国故妥协。至于保存国粹，尤其可笑”。四、“研究国故必须用科学的主义和方法，决不是‘抱残守缺’的人所能办到的”。五、“研究国故好像和输入新知立于对待的地位，其实两件事的范围，分量需要，是一和百的

---

① 傅斯年：《中国学术思想界之基本误谬》，原载 1918 年 4 月 15 日《新青年》第 4 卷第 4 号。

② 《国故月刊社成立会纪事》，载 1919 年 1 月 28 日《北京大学日刊》。

③ 毛子水：《国故和科学的精神》，载 1919 年 5 月 1 日《新潮》第 1 卷第 5 号。

比例"。[①] 傅斯年的这些议论继毛子水的文章而发，既是对毛子水以科学精神处理国故态度的支持，又表明反对当时北大内部的《国故》派和在其背后所依托的国学大师——章太炎。他主张从世界科学的角度看待"整理国故"，反对把"国故"当成主义，当成保存国粹，这是他个人的卓识；而以科学的精神和方法来处理国故，"整理国故"的工作所占比重宜小，则反映了当时新文化阵营激进一方的立场。"五四"时期，围绕是否应"整理国故"的问题，新文化阵营内部出现了分歧，以胡适为一方主张将"整理国故"列入建设新文化的重要环节；而陈独秀、鲁迅等则反对当下即"整理国故"。在这一问题上，傅斯年似乎还在两者之间徘徊。

科学的发展离不开自由讨论、相互批评的气氛。在所写的一系列学术书评中，傅斯年表现出难得的科学的严谨和成熟。如对北大出版部刊印的马叙伦先生的著作——《庄子札记》，他毫不留情地直指："先生书中，有自居创获之见，实则攘自他人，而不言所自来者。"[②] 马先生是章太炎的弟子，胡适初到北大时讲"墨子哲学"不能与之匹，[③] 傅斯年敢于直接批评马著，实在有挑战章门的意味。又如蒋维乔先生的《论理学讲义》，它是当时流行的一本教科书，蒋氏此书颇受日本同类著作影响，故傅斯年在书评结语说："我写到这里，忽然觉得错了。他本是自日本除书里翻译来的，我为何安在他身上！不仍旧是拿'著作者'待他

① 傅斯年：《毛子水〈国故和科学的精神〉识语》，原载 1919 年 5 月 1 日《新潮》第 1 卷第 5 号。

② 傅斯年：《马叙伦著〈庄子札记〉》，原载 1919 年 1 月 1 日《新潮》第 1 卷第 1 号。

③ 参见毛以亨：《初到北大的胡适》，原载 1962 年 5 月 24、28 日《自由报》。此文影印件收入《胡适传记资料》第 5 册，台北：天一出版社，第 156 页，具体出版日期不详。毛氏回忆中提到胡适初到北大时是 1916 年，他的回忆有误，应是 1917 年 9 月。

吗?"① 惟对"通而不老"的王国维的新著《宋元戏曲史》予以高评，傅斯年以为"近年坊间刊刻各种文学史与文学评议之书，独王静庵《宋元戏曲史》最有价值"。王书之价值，一是"中国韵文，莫优于元剧明曲。然论次之者，皆不学之徒，未能评其文，疏其迹也，王君此书前此别未存作者，当代亦莫之与匹：所以托体者贵，因而其书贵也"。二是"王君治哲学，通外国语，平日论文，时有达旨"。"研治中国文学，而不解外国文学，撰述中国文学史，而未读外国文学史，将永无得真之一日……欲为近代科学的文学史，不可也。文学史有其职司，更具特殊之体制；若不能尽此职司，而从此体制，必为无意义之作。王君此作，固不可谓尽美无缺，然体裁总不差也"。② 这种审美情趣和文学史观与胡适在《归国杂感》中表彰王国维《宋元戏曲史》的观点如出一辙。③ 他评介英国耶方斯（W. Stanley Jevons）的《科学原理》（*The Principles of Science*），一方面认定"此书为逻辑书中，甚有价值之作"，"在此书中，有一绝大发明，则以演绎、归纳，不为二物，不过一事之两面是也。此发明于知识论上极有价值，而培根、弥尔以难为要，重视归纳，轻视演绎之学说，一括破之矣"；一方面批评此书"文词芜滥，全无文学制裁"。④ 对该书长短的把握，基本准确。

评及当时中国译界的状况，傅斯年以为："论到翻译的书籍，最好的还是几部从日本转贩进来的科学书，其次便是严译的几种，最下流的是小说。论到翻译的文词，最好的是直译的笔法，

---

① 傅斯年：《蒋维乔著〈论理学讲义〉》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

② 傅斯年：《王国维著〈宋元戏剧史〉》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

③ 胡适：《归国杂感》，《胡适文存》卷四。《胡适文集》第2册，北京大学出版社，1998年11月版，第470页。

④ 傅斯年：《英国耶方斯之〈科学原理〉》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

其次便是虽不直译，也远不大离宗的笔法，又其次便是严译的子家八股合调，最下流的是林琴南和他的伺调。”他着重批评了在译界最有影响、也被视为最具权威的严复的译法，“严几道先生译的书中，《天演论》和《法意》最糟。假使赫胥黎和孟德斯鸠晚死几年，学会了中文，看看他原书的译文，定要在法庭起诉，不然，也要登报声明。这都因为严先生不曾对于作者负责任。他只对于自己负责任”。一句话，傅斯年反对业已流行的意译和以文言翻译的方式。他主张“（一）译书人对于作者负责任。（二）译书人对于读者负责任”。他提出翻译的具体做法：“(1) 用直译的笔法。”“(2) 用白话”“(3) 第二等以下的著作，可用‘提要’的方法，不必全译”。①在傅斯年的这些意见中，“直译”一条最值得注意，它对“五四”以后“直译”风气的形成，起了很大导引作用。

从傅斯年所发表的上述文章可以看出，他所表现出来的批判精神和创新精神，并不让位于居于领导地位的北大新派教授。傅斯年以其特有的早熟和成熟，达到了时代思想的新高度，走到了新文化运动的前沿。胡适后来说：“孟真在学校中已经是一个力量。”“他的早年思想是前进的。他在文学改革、新思想运动上是一个领导者，在二十几岁的时候就能指导出一条正确的大路。”②“《新潮》杂志，在内容和见解两方面，都比他们的先生们办的《新青年》还成熟得多，内容也丰富得多，见解也成熟得多。”③傅斯年在新文化阵营中已经占有重要一席。

傅斯年的思想个性形成于“五四”新文化运动时期。正像这一运动张扬个性主义、鼓励独立思想一样，经历了这场运动风雨

① 傅斯年：《译书感言》，原载1919年3月1日《新潮》第1卷第3号。

② 胡适：《傅孟真先生的思想》。

③ 胡适：《中国文艺复兴运动》，收入《胡适作品集》第25册，台北：远流出版公司，1988年9月1日版，第179页。

的洗礼的傅斯年，也形成了自己特有的个性和思想"偏见"。这种个性无疑带有激烈的特征，而他的思想则常常显示出新文化的"偏见"。尽管傅斯年在这一时期受胡适的影响较大，但实际上他的个性和思想则较胡适激烈而无不过之。站在新文化的立场上，傅斯年最先倡明反对"国粹"，摆出了一副挑战在北大占主流地位的章门的姿态。在文字改革运动中，他发表的《汉语改用拼音文字的初步谈》一文，被钱玄同称为"实是'汉字革命军'的第一篇檄文"。① 他对"汉字改革"也表达了一种极其激烈的偏见：

(1) 汉字应当用拼音文字替代否？答：绝对的应当。

(2) 汉字能用拼音文字表达否？答：绝对的可能。

(3) 汉字能无须改造用别种方法补救否？答：绝对的不可能。

(4) 汉语的拼音文字如何制作？答：我有几条意见，详见下文。

(5) 汉语的拼音字如何施行？答：先从制作拼音文字字典开始。②

这一段话是一种典型的傅氏个性的表现。绝对而不迟疑，坚定而不可更改。一般人谈到"五四"时期的"汉字改革"偏激一方的代表人物，喜欢举钱玄同为例，孰不知傅斯年有更为激进、绝对的主张。

1919年冬，傅斯年赴欧洲留学。在1919年冬至1920年夏这段时间，他对自己在北大的生活与思想进行了反思，并经历了另一次思想转变。他总结《新潮》作风的特点时说：第一，"我们敢自信有点勇猛的精神"。第二，"我们是由于觉悟而结合的"。

① 钱玄同：《汉字革命》，原载1923年3月《国语月刊》第1卷第7期"汉字改革号"。

② 傅斯年：《汉语改用拼音文字的初步谈》，原载1919年3月1日《新潮》第1卷第3号。

第三，“我们很有些孩子气。文词上有些很不磨练的话，同时觉着他是些最有真趣的话；思想上很有些不磨练的思想，同时觉着他是些最单纯可信的直觉”。随之产生的问题是：“我们有点勇猛的精神，同时有个武断的毛病”。“我们的结合是纯由知识的，所以我们的结合算是极自由的。所以我们所发的言论是极自由因而极不一致的；虽有统一的精神，而无一体的主张”。“我们有孩子气，能以匠心经营的文艺品，繁复的错综的长篇研究，比较得不如自然成就的文艺品，简括有力的短篇批评，占胜些。我们要说便说，要止便止，虽则是自然些，有时也太觉随便。况且我们是学生，时间有限，所以经营不专，因而不深”。① 最值得注意的是，这时他对政治表现了冷淡甚至厌恶的情绪：

> 我常想，专制之后，必然产成无治：中国既不是从贵族政治转来的，自然不能到贤人政治一个阶段。至于贤人政治好不好，另是一个问题。所以在中国是断不能以政治改良政治的，而对于政治的关心，有时不免是极无效果、极笨的事。我们同社中有这见解的人很多。我虽心量褊狭，不过尚不致于对于一切政治上的事件，深恶痛绝！然而以个人的脾气和见解的缘故，不特自己要以教书匠终其身，就是看见别人作良善的政治活动的，也屡起反感。②

这种对政治的“反感”，与“五四”事件以前作为热血青年的那个傅斯年相比，多少有点异样，但确定以“教书匠终其身”，是他终于找到了自我的定位。

傅斯年思想变化的另一显著之处，是从强调激烈的社会革命开始转变到强调改造自我：

> 我这次往欧洲去奢望甚多，一句话说，澄清思想中

---

①② 傅斯年：《〈新潮〉之回顾与研究》，原载1919年10月《新潮》第2卷第1号。

的纠缠，炼成一个可以自己信赖过的我。……

社会是个人造成的，所以改造社会的方法第一步是要改造自己。……

社会是生成的，不是无端创作的，所以为谋长久永安不腐败的社会，改善当自改善个人始，若忘了个人，就是一时改的好了，久后恐不免发生复旧的运动。①

冷却政治热情，走向自我改造，傅斯年的这两个变化，铺垫了他一生选择学术事业的思想基础。

进入伦敦大学研究院后，傅斯年改换专业，选择研究心理及生理，兼治数学。② 1920年8月1日他写信给胡适述及自己留学情形时，痛悔自己在北大的学习经历："近中温习化学、物理学、数学，兴味很浓，回想在大学时六年，一误于预科一部，再误于文科国文门，言之可叹。""下半年所习科目半在理科，半在医科。……哲学诸科概不曾选习。我想若不于自然或社会科学有一二种知道个大略，有些小根基，先去学哲学定无着落。"③ 傅斯年的兴趣转向心理学和自然科学。作为这一学术转型的产物，傅斯年留下了一部未发表的学术手稿——《心理分析导引》，看得出当时他在这方面真正是下了很大功夫。

在英留学两年，后期傅斯年对心理学的兴趣大减，以为对动物行为的研究不能运用到人身上，即使对他原来最感兴趣的集体心理学也失去信心，但他仍注意收集心理学书籍。④ 1923年秋，他进入柏林大学哲学系研究，主修心理学。三年学习期间，他的学习兴趣曾有过几次转移，初仍以心理学为主，中间一度对数学、物理学感兴趣，后期转移到比较语言学、历史语言学方面，

---

① 傅斯年：《欧游途中随感录·（一）北京上海途中》，收入《傅斯年文物资料选辑》，台北：中研院史语所，1995年12月版，第35页。

② 参见罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》。

③ 《傅斯年致胡适》，《胡适来往书信选》上册，香港：中华书局，1983年11月出版，第106页。

④ 参见王汎森、杜正胜编：《傅斯年文物资料选辑》，第41～42页。

所下气力甚大。① 与此同时，陈寅恪亦在同一个系学习，陈主修梵文，他与傅斯年过从甚密。与陈寅恪选课不多、选课手册留下一片空白不同，傅斯年当时选课门数较多且杂，除人类学（1924年夏季学期选修）、梵文入门（1925年至1926年秋季学期选修）、普通语言学（1926年夏季学期选修）三门课未见任课教师签字外，其他选课均有任课老师的签字。② 在当时的留德学生中，傅斯年已是公认最刻苦、最看好的学生，杨步伟以“宁国府大门前的一对石狮子”比喻陈寅恪和傅斯年的清白与刻苦。③ 俞大维私下对人说：“搞文史的当中出了个傅胖子，我们便永远没有出头之日子。”这就是人们广为流传的有关傅斯年的两个典故。

在留欧期间，傅斯年穷于应付功课和生活，没有多少时间专注研究和写作，以至1926年9月5日在巴黎与胡适见面时，给后者留下这样一个印象：“这几天与孟真谈，虽感觉愉快，然未免同时感觉失望。孟真颓放，远不如颉刚之勤。”④ 其实这一段正是傅斯年的学术思想急剧酝酿的时期，从他断断续续写作的《与顾颉刚论古史书》和给胡适的书信中可以看出，他对国内学术界的状况有一番新的反思，他虽称赞顾颉刚几年不见，“不料成就到这么大！”但在诸多学术问题上与国内师友的意见渐次有所不同，如有关孔子与六经，他与钱玄同的意见相左；关于周汉方术家的评论，他与胡适不同，他“不赞成适之先生把记载老

---

① 王汎森：《思想史与生活史有交集吗？——读“傅斯年档案”》，对傅斯年在留学时期的几次转变叙述甚详，收入《中国近代思想与学术的系谱》，石家庄：河北教育出版社，2001年11月版，第312～313页。

② 参见刘桂生：《陈寅恪、傅斯年留德学籍材料之劫余残件》，载《北大史学》第4辑，北京大学出版社，1997年8月出版。王汎森、杜正胜编：《傅斯年文物资料选辑》，第53页。又据德国海德堡大学汉学研究所施耐德博士（DrAxelSchneider）与笔者交谈时，提到傅斯年、陈寅恪在柏林大学留学时的选课情况。

③ 杨步伟、赵元任：《忆寅恪》，原载1970年4月29日台北《清华校友通讯》第2期。又收入《陈寅恪印象》，上海：学林出版社，1997年12月出版，第18页。

④ 《胡适的日记》（手稿本）第五册，1926年9月5日，台北：远流出版公司，1989年5月4日初版。此段日记后面被胡适所涂，疑其对傅斯年颇多微词。

子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史。中国本没有所谓哲学"。他致信胡适，提出语言学在研究中国古代方术或思想史的重要地位；在自己的学术笔记中留下了有关中国古史的灵感记录。这些迹象表明，他的学术境界正在达到一个新的水平，① 他已不囿于胡适的哲学史范式、顾颉刚的"史学王国"，他后来的研究兴趣和思考的问题，也已在这一段的书信中初露端倪。在国内的顾颉刚读到这封长信后倾感刺激，觉得信中有许多值得讨论的意见，坚持要将它公开发表，以与学界共享。

兄给我的信，虽不自满(以弟看来，里面很有许多极精当的议论)，但至少可以引起多少问题，引起多少人来商量或攻击，这便是一件好事情。何况登在报上，可以使得弟不能不作答，比了现在搁起来总是好得多呢。②

傅斯年的这段留学经历对其后来的学术思想发展及其成熟有着十分重要的意义。他潜心学习自然科学和心理学的经历，使他对科学精神和科学方法的体验自然更深，把握更准确；他学习语言学和多种语言的经历，使他对历史学和语言学的密切关系有了更深入的认识。欧洲是当时域外东方学(包括汉学)最为发达的地区，德、法尤为典范，身临其境，耳濡目染，自然对他的刺激较深，影响亦大。③这一切都成为他日后史学思想的资源和动力。④

傅斯年能继国内的"整理国故"运动和顾颉刚倡导的"古史辨"之后再度崛起，与他身上的这些特质密切相关。

① 有关傅斯年留德时期的学术思想变化，参见杜正胜：《无中生有的志业——傅斯年的史学革命与史语所的创立》，收入《新学术之路》上册，台北：中研院史语所，1998年10月出版，第3～11页。

② 转引自顾潮：《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》，上海：华东师范大学出版社，1997年12月出版，第121页。

③ 傅斯年在德国留学期间，购置了大批西洋研究中国语言音韵方面的书，尤其是高本汉的著作。参见王汎森：《思想史与生活史有交集吗？——读"傅斯年档案"》，收入《中国近代思想与学术的系谱》，第313页。

④ 有关傅斯年受到西方史学思想的发展，参见周梁楷：《傅斯年和陈寅恪的历史观点——从西方学术背景所作的讨论》，载1996年11月《台大历史学报》第20期。

二、要科学的东方学之正统在中国

傅斯年的学术领导才干主要体现在他担任中央研究院历史语言研究所所长这一工作岗位(1928—1950年)时，史语所历年的工作报告表明他为该所的学术规划、人才聘请、资金筹措、图书购置付出了极大的心血，使史语所在短短时间内迅速崛起，成为世界引人注目的研究中国历史、考古、语言的学术重镇。对于傅斯年主持史语所的工作，他的至友罗家伦有过这样一段评价："他办历史语言研究所时所树立的标准很高，观念很近代化。他的主张是要办成一个有科学性而能在国际间的学术界站得住的研究所，绝对不是一个抱残守缺的机关。他对于外国研究中国学问的汉学家中最佩服的只有两个人，认为其余的许多都是洋骗子。一个是瑞典的高本汉(Karlgren)，讲中国语音学的专家；一个是法国的伯希和(Peliot)，讲中国唐史、中亚细亚研究的专家。这两个人对于中国学问的科学性的造诣，给予了孟真很大的刺激。可是孟真办理历史语言研究所的成绩，反过来得了他们两人很深的敬佩。"① 杜维运先生也如是高度赞扬傅斯年领导史语所的成就："自晚清迄今百年间的新史学，其创获辉煌成绩者，不是梁启超、何炳松所倡导的新史学，而是傅孟真先生所实际领导的新史学。找出一个新方向，领导一个学术群体，共同从事史学研究，历久而不衰，在中国历史上，甚少前例。有之，则自孟真先生领导中央研究院历史语言研究所始。这是中国史学史上的新猷，甚值珍视。"②

提到傅斯年治理史语所，就不得不首先从1928年10月傅斯年在《国立中央研究院历史语言研究所集刊》创刊号上发表的

① 罗家伦:《元气淋漓的傅孟真》,原载1950年12月31日台北《中央日报》。

② 杜维运:《傅孟真与中国新史学》，载1995年12月1日台北《当代》第116期，第55页。

《历史语言研究所工作之旨趣》（以下简称《旨趣》）一文谈起，这是他的就职宣言，也是他的治所大纲。对于这篇《旨趣》，吴相湘先生将它与胡适所撰北京大学《〈国学季刊〉发刊宣言》相提并论，称它们“为近五十年中国文化史研究的两大重要文献，亦为奠定中国现代历史学之两大柱石。而傅之号召比较胡适更具积极性”。①许冠三评述新史学90年所走过的路程时也认为：“即令长达两百页的《性命古训辨证》不算‘巨著’，仅仅是《历史语言研究所工作之旨趣》一文，和准此而推行的现代研究事业，已足够令他名垂史林了。”②的确，这篇《旨趣》在中国历史学研究从传统向现代转型过程中，是一块高耸的里程碑。

在《旨趣》中，傅斯年开首即明确历史学的性质只是“史料学”。“历史学不是著史；著史每多多少少带点古世、中世的意味，且每取伦理家的手段，作文章家的本事。近代的历史学只是史料学”。作为“史料学”的历史学有三项基本要求：一、“凡能直接研究材料，便进步。凡间接的研究前人所研究或前人所创造之系统，而不繁丰细密的参照所包含的事实，便退步”。二、“凡一种学问能扩张他研究的材料便进步，不能的便退步”。例如，西方汉学在挖掘材料方面有两个强项：一是研究四裔问题的“虏学”；一是利用神祇崇拜、歌谣、民俗等材料。“西洋人做学问不是去读书，是动手动脚到处寻找新材料，随时扩大旧范围，所以这学问才有四方的发展，向上的增高”。三、“凡一种学问能扩充他作研究时应用的工具的，则进步；不能的，则退步”。这里的所谓“工具”不是仅指方法，而是包括各种技术手段、方法，“现代的历史学研究，已经成了一个各种科学的方法之汇集。地质、地理、考古、生物、气象、天文等学，无一不供给研究历史

---

① 吴相湘：《民国百人传》第1册，台北：传记文学出版社，1982年9月15日再版，第221页。

② 许冠三：《新史学九十年》上册，香港：香港中文大学出版社，1986年版，第214页。

问题者之工具”。这三条对历史学的定性来说，其实并不是什么新要求，自古以来，优秀的历史学家无不本此原则来要求自己，惟因傅斯年在提出这三条要求时注入了新的因素，表达得更为精当，才赋予了其应有的时代意义。

中国历史学源远流长，有其丰富的可资利用的历史遗产。以傅斯年的眼光来看，西汉的司马迁，北宋的欧阳修、司马光，明清之际的顾炎武、阎若璩，都是使用直接材料、采用科学方法治史的优秀史学家。“而到了现在，除零零星星的几个例外以外，不特不因和西洋人接触，能够借用新工具，扩张新材料，反要坐看修元史、修清史的做那样官样形式文章，又坐看章炳麟君一流人尸学问上的大权威”。所以傅斯年提出的三大宗旨中的“第一条是保持亭林、百诗的遗训”。

20世纪20年代，国内学术界曾经轰轰烈烈地开展“整理国故”运动。1923年1月，胡适作《〈国学季刊〉发刊宣言》时，提出了三点要求：“第一，用历史的眼光来扩大国学研究的范围。第二，用系统的整理来收集国学研究的资料。第三，用比较的研究来帮助国学的材料的整理与解释。”① 随着北大的发起，南北响应，“整理国故”运动随之在全国范围内展开。但这一运动从一开始在其内外就有各种争议。一是有没有必要在现阶段以这种轰轰烈烈的大规模方式开展一场“整理国故”运动。二是采用什么方法来处理“国故”，是采用现代科学的方法，还是仅仅沿用传统朴学的家法？三是“整理国故”是否应该存有民族主义的历史态度，即是“同情的理解”，还是此一研究与民族主义无关？四是研究的材料如何扩充，这里包括对地下文物材料的挖掘和利用，对外来材料的搜集和利用。胡适、傅斯年从一开始就表明了与章太炎派对“国故”的不同处理的立场，但因他们毕竟同意使

① 胡适：《〈国学季刊〉发刊宣言》，原载1923年1月《国学季刊》第1卷第1号。又收入《胡适文集》第3册，北京大学出版社，1998年11月出版，第17页。

用“国故”一词，甚至投入“整理国故”，故实际成为这一运动的推动者。站在这一运动之外的陈独秀、鲁迅等人不仅反对以国粹主义的心态来“整理国故”，而且对发起这样一场运动持保留甚至抵制的态度。①

最初热衷并推动“整理国故”运动的是胡适与北大的章门弟子。随着“整理国故”运动的进行，胡适与章门之间的裂缝也逐渐公开化，扬王（国维）抑章（太炎）的倾向在胡适这一边渐渐抬头。本来新文化阵营中的陈独秀、胡适等人在政治上与怀有清朝遗民情结的王国维是截然对立的，而与章太炎及其弟子相一致，这是他们最初在北大合作的政治基础。但王国维治学采用近代科学方法，重视异域成果的借鉴，将地下材料与书面材料相印证，重视开拓新的领域，这些都是对清代汉学的突破，在学术上为新学术的先锋，故得到新文化阵营的认同，胡适、傅斯年都极为推崇王国维。从“五四”时期胡、傅共同赞扬王国维的《宋元戏曲史》，到胡适拉王国维为《国学季刊》写稿、推荐王国维担任清华国学研究院导师，都反映了这一倾向。到20年代中后期，梁启超、胡适、陈寅恪、顾颉刚、鲁迅、郭沫若等人对他的成就都有一致的高评。在当时的所谓国学领域，王国维岌岌乎已成为取代章太炎最有影响的典范人物。② 正是在这样一种背景下，傅斯年才表现出了决裂的勇气，在《旨趣》中第一次公开批评章炳麟君（此前傅斯年称章太炎先生）“尸学问上的大权威”，“在文字学以外是个文人”，“不特自己不能用新材料，即是别人已经开头用了的新材料，他还抹杀着”。这里所说章太炎抹杀新材料，

① 参见陈独秀：《国学》，原载1924年2月1日《前锋》第3期，收入《陈独秀文章选编》中册，北京：三联书店，1984年6月版，第404页。鲁迅：《坟·未有天才之前》，《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，1982年版，第167页。

② 参见：《胡适的日记》1928年8月28日条，香港：中华书局，1985年9月版，第440页。在日记中，胡适称“章炳麟在学术上已半僵了”，“只有王国维最有希望”。

是指章氏不承认甲骨文的价值，傅斯年与他的分歧正在于此。在前进的学术界，章已成为一个历史的存在。后来史语所最卓有成效的工作却是从田野考古工作开始。可以说，《旨趣》一文既是与章太炎一派的彻底决裂，也是对前此"整理国故"的超越。

针对国内学术界流行的各种主张和选择，傅斯年表明了新的抉择。（一）"我们反对'国故'一个观念"。这在"五四"时期原有反对"国粹"的立场上又向前迈进一步。"国故本来即是国粹，不过说来客气一点儿，而所谓国学院也恐怕是一个改良的存古学堂。原来'国学'、'中国学'等等名词，说来都甚不详，西洋人造了支那学'新诺逻辑'一个名词，本是和埃及脱逻辑、亚西里亚逻辑同等看的，难道我们自己也要如此看吗"？这里，傅斯年实际上批评了当时两种对待中国历史文化的态度，一种是国粹学派、北大国学门所倡导的"整理国故"运动、清华大学国学研究院，这些以"国"字命名的学派、学术运动和学术机构，他们把研究中国历史、民俗、语言据为已有，作为与西学相别甚至抗衡的"国学"，对中国文化遗产在学术上已经世界化（准确地说是西方汉学化）这一现象视而不见或估计不足；另一种是西方人的所谓支那学"新诺逻辑"，把中国研究变成了一门"虏学"，或将中国文明看成是一种有待考古的死文明，这实是对中国文化历史研究的轻蔑。这就要求摆正中国文化在世界文化中的位置，理顺中西学术之间的关系，将中国历史学研究置于更广阔的视野。

（二）"我们反对疏通，我们只是要把材料整理好，则事实自然显明了"。

"疏证"是清代汉学的家法。"五四"时期，"国故的研究，大半的事情就是疏证"。① 这一点不仅为时人视为"长处"，也当作科学。1923 年 12 月《学衡》派的大本营——东南大学公布了一份由顾实起草，国文系提出、通过的《国立东南大学国学院整理国学计划书》，这是一项规模宏大的整理国故计划。内中提出

---

① 毛子水：《国故和科学的精神》，载 1919 年 5 月 1 日《新潮》第 1 卷第 5 号。

“以科学理董国故，诚为今日之大利，而弊亦即可立见。盖今日学子之大患，正在徒诵数册讲义、报章、杂志及奉某学术书为神圣，而未尝根本课读古书。即课读古书矣，亦以菩有科学系统之色彩。拘于成见，信口开河。譬如戴西洋有色眼镜，视中国所有，无一不可变为西式，是其弊也”。进而提出“以国故理董国故”来弥补其不足。① 而“以国故整理国故”之法有三：疏证、校理、纂修。他们提出了一大批应该疏证的书目。胡适在总结清代学者的治学方法时，亦曾提出“大胆的假设，小心的求证”。② 此方法为顾颉刚所宗信，在古史研究中曾产生了广泛的影响，“疑古”之风顿开，其流弊亦逐渐显露。鉴于此，傅斯年特别提出“反对疏通”。历史研究中对未知的历史常常存在许多因材料不够而产生的盲点，对此，有各种不同的处理办法。傅斯年择取“存而不补”、“证而不疏”的原则，这就要求破除清代汉学和“整理国故”中疏证的陋习。20年代末胡适也醒悟到这一点。胡适从主张疑古，到放弃疑古，到主张对史料不足时悬而不断，实际上也是反对疏证，这在他就老子的年代问题，与梁启超、钱穆、冯友兰、顾颉刚等人辩论中表现得最为明显。③ 傅斯年第一次公开“反对疏证”，实则为落实其以实证的科学方法研究历史的原则。

（三）“我们不做或者反对所谓普及那一行中的工作”。这是针对他的同事顾颉刚而发。史语所筹备时有筹备员三人：傅斯年、顾颉刚、杨振声。三人都是北大的同学。但在围绕办所方向时，傅与顾意见歧异。“傅氏在欧洲七年，甚欲步法国汉学之后尘，且与之争胜，故其旨在提高”。而顾“以为欲与人争胜，非

① 《国立东南大学国学院整理国学计划书》，载1923年12月《国学丛刊》第1卷第4期。

② 《清代学者的治学方法》，《胡适文存》卷二，《胡适文集》第2册，北京大学出版社，1998年11月出版，第302页。

③ 有关胡适反对疏证的讨论，参见欧阳哲生：《胡适与道家》，载《胡适研究丛刊》第三辑，北京：中国青年出版社，1998年8月出版。

一二人独特之钻研可成，必先培育一批人，积叠无数材料加以整理，然后此一二人者方有所凭借”。① 两人在办所方针上产生分歧，这一段文字正是傅斯年重申自己的主张。不过，从史语所后来发展的状况看，实际上也吸收了顾颉刚的意见。从《国立中央研究院历史语言研究所工作报告第一期》和史语所注重对青年学者的吸收、培养，反映出傅斯年对这一意见的某些修正。

在《旨趣》结尾，傅斯年响亮地喊出了三句口号：“一、把些传统的或自造的‘仁义礼智’和其他主观，同历史学和语言学混在一气的人，绝对不是我们的同志！二、要把历史学、语言学建设得和生物学、地质学等同样，乃是我们的同志！三、我们要科学的东方学之正统在中国！”这是傅斯年蕴积多年的心声。从这三句口号中我们可以体会到，傅斯年办所的宗旨就是要在中国建立科学的历史学、语言学，将这一领域的话语权力重新从西方汉学家那里夺回来。正因为如此，当他否定了国学、国故、国粹这类名词时，当他否定了借历史研究表现伦理判断和道德情感的传统做法时，他却张扬了另一种民族主义倾向，这就是以科学为本位的民族主义。从历史的发展来看，它是一种更高层次的文化民族主义。故看似处于两极中的思想，即一极是反对“国粹”、“国故”的说法；一极是张扬鲜明的民族主义思想，在这里得到了新的高度统一。这构成傅斯年富有特色的学术思想。

《旨趣》一文将中国历史学研究作为一门具有科学意义的学科的认识提高到一个新的水准。在古代中国，历史学家的研究活动或为“私坊”，是一种相对“孤立的制作”；或为“官修”，反映的是朝廷的意志。20世纪以后，各种民间的、大学的学术机构应运而生，如北京大学研究所国学门、清华大学国学研究院，但它们的研究规模往往受到经费、图书设备、人力等各种因素的

① 顾潮：《历劫终教志不灰——我的父亲顾颉刚》，上海：华东师范大学出版社，1997年12月版，第128页。顾潮：《顾颉刚年谱》，北京：中国社科出版社，1993年3月出版，第152页。

制约，学术资源得不到理想的整合。《旨趣》认识到“集众的工作渐渐的成一切工作的样式了”，只有在“集众”的研究环境中，“才能大家互相补其所不能，互相引会，互相订正”，才能形成“有规模的研究”，才“不会流成‘官书’的无聊”。这是寻求历史学研究真正科学化管理的开始。

《旨趣》虽在字面上只提到“保持亭林、百诗的遗训”，以示与清代朴学的继承关系，但就其所表述内容而言，处处显示了域外学术（特别是德国学术）的影响。历史语言“同列合称”，这是“根据德国洪保尔德一派学者的理论，经过详细的考虑而决定的”。[①] 历史学作为一门独立的科学，强调其“史料学”的性质，强调它对客观性的探求，强调它与自然科学的相通一面，这明显有着兰克学派的影响。[②] 德国史学具有浓厚的民族主义色彩，梁启超、黄节、陶成章、刘师培被其影响。[③] 傅斯年的民族主义倾向，虽有“国粹”学派的遗传，但德国民族主义史学的影响应是其主要来源。赴欧留学以前，傅斯年不仅“绝不主张国家主义”，且对“五四运动单是爱国运动”一说“不赞一词”。[④]

作为历史语言研究所的工作指南，《旨趣》一文并没有讨论时人感兴趣的学术与政治的关系。在当时的语境中，标榜学术独立、思想自由成为学界清流的时尚。胡适此时正与国民党当局展开人权论战，批评国民党的政策与新文化运动的方向背道而驰。陈寅恪也借作《清华大学王观堂先生纪念碑铭》，力挺王国维的“独立之精神，自由之思想”，要求“脱心志于俗谛之桎梏”，表

---

① 朱家骅：《纪念史语所傅故所长孟真五十六岁诞辰特刊》序，收入《傅所长纪念特刊》，台北：中研院史语所，1951年3月出版，第1页。

② 有关兰克学派史学倾向的研究，参见［美］J. W. 汤普森著，孙秉莹、谢德风译：《历史著作史》北京：商务印书馆，1996年9月版下卷第三分册，第228～279页；下卷第四分册，第602、608页。

③ 有关德国民族主义史学的影响，参见鲍绍霖编：《西方史学的东方回响》，北京：社科文献出版社，2001年2月出版，第254页。

④ 傅斯年：《中国狗和中国人》，原载1919年11月1日《新青年》第6卷第6号。

现了对现实政治约束（即三民主义意识形态和党化教育）的强烈不满；① 而在王国维弃世时，他视王氏为"文化神州"，为中华文化"所化之人"，极力推崇他"一死从容殉大伦"那一面，② 突出了他与王国维共同的中国文化情怀。傅斯年在史语所几乎绝口不谈政治。据李济回忆："他知道我们这些人不懂政治，他也从来不跟我们谈政治。"③ 他在《旨趣》中强调的主要是历史学科学化基础上的民族主义，因此这篇《旨趣》即可视为他治所工作之方针，也实为向西方汉学挑战的宣言书。作为国家的最高学术研究机关，傅斯年明确将史语所定位为一个纯粹的学术机关，而不希望其他因素浸染其间，故史语所在他领导的20余年间，只有浓厚的学术气氛，所里同人除了专注于学术外，基本上没有参与其他政治活动。

尽管如此，《旨趣》留待人们思考的问题也是明显的。一是历史学作为一门古老的学科，毕竟有一定的人文性，既然如此，文化依恋、民族情感、历史教化一类的因素就不可能排除，也不应完全排除。二是历史活动的主体是人，历史学研究的主要对象自然是人，以及人与人的关系——社会，如只是强调历史学方法的自然科学化、历史学与自然科学相通的一面，则很难概括历史研究方法的多层次性和复杂性，也很难深度地反映历史学作为一门研究人的社会活动性的历史规律的这一学科特性。这两大缺陷为其他分支的活动预留了空间，当傅斯年领导的史语所在继"整理国故"运动之后成为史学界的主流时，在他的旁边也活跃着两

① 陈寅恪：《清华大学王观堂先生纪念碑铭》，收入《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：三联书店，2001年7月出版，第246页。此处的"俗谛"指三民主义，参见陈寅恪：《对科学院的答复》，收入《陈寅恪集·讲义及杂稿》，北京：三联书店，2002年5月出版，第463页。

② 参见陈寅恪：《挽王静安先生》、《王观堂先生挽词并序》，收入《陈寅恪集·诗集》，北京：三联书店，2001年5月出版，第11、12～17页。

③ 李济：《创办史语所与支持安阳考古工作的贡献》，载1976年1月台北《传记文学》第28卷第1期。

股力量：一股是以郭沫若为代表的马克思主义史学家群体的兴起，他们主要是运用马克思主义方法（也是近代社会科学方法之一种）研究社会历史；另一股是以章太炎、钱穆、柳诒徵等为代表的旧派群体，他们与传统史学继续保持密切的联系，反对将中国历史研究西（汉）学化，主张以同情的理解态度来认知本民族的历史文化。从某种意义上说，这两大支流填补了胡适、傅斯年为代表的正统派之不足。尽管如此，历史学研究毕竟因为傅斯年的大声疾呼和身体力行，终于走上了一条与西方接轨、对话的科学化道路。《旨趣》一文虽未像梁启超那样明白标榜“新史学”，也未与时俱进喊出与政治革命相类似的“史学革命”的口号，但它毕竟从一个途径将中国史学真正引上了一条新的科学化道路。

20世纪上半期，中国历史学围绕自身的生存和发展，存在着两条道路之争。一条具有普遍主义的倾向，即强调史学研究的普遍性、普适性和客观性意义，它从梁启超提倡的“新史学”肇始。梁启超受到进化论的影响，将历史界说为“叙述进化之现象也”，“叙述人群进化之现象也”，“叙述人群进化之现象而求得其公理、公例者也”，视探讨历史进化规律为历史研究的宗旨。王国维则明确“学无新旧也，无中西也，无有用无用也”，将学术的可比性放大到前所未有的地步，至于“学”之分类可分为科学、史学、文学；“求事物变迁之迹，而明其因果者谓之史学”。① 这实际上也是一种客观化的史学观。他本人的史学实践更是强调证据、注重材料的实证史学。另一条是以章太炎为灵魂的“国粹”派开创的道路，他们注重国家与学术的关系，注重史学阐明义理是非的功用，把史学研究与国家命运和引导社会风气联系在一起，对中国历史研究在世界范围内的科学可比性认识不足。傅斯年的《旨趣》一文，是普遍主义史学的进一步强化，它

① 王国维：《国学丛刊》序，原载1911年（清宣统三年）《国学丛刊》第一册。收入《观堂别集》卷四。

不仅强调了史学研究的客观性、实证性的（自然）科学方法，而且张扬了史学的非国别性和西方东方学（汉学）的学术正统意义。现代历史学研究只有在世界的视域里才能找到其自身的新的起点和立足点，《旨趣》一文实际上也就是引导中国学者找到介入全球化的一条途径，并对中国历史语言学发展的这一方向作一制度化的规定。

傅斯年的史学思想皆滥觞于此。结合他同期写作的《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告》，其指向近代科学的意向更为明显。"中央研究院设置之意义，本为发达近代科学，非为提倡所谓固有学术。故如以历史之学承固有之遗训，不欲新其工具，益其观念，以成与各自然科学同列之事业，即不应于中央研究院中设置历史语言研究所，使之与天文、地质、物理、化学等同伦"。① 他提出的史语所的主要具体工作为："甲，助成从事纯粹客观史学及语言学之企业。乙，辅助能从事且已从事纯粹客观史学及语言学之人。丙，择应举之合众工作次第举行之。丁，成就若干能使用近代西洋人所使用之工具之少年学者。戊，使本所为国内外治此两类科学者公有之刊布机关。己，发达历史语言两科之目录学及文籍检字学。"这是一份在科学管理上更具现代性、更具操作性的研究计划。

此后，傅斯年在《考古学的新方法》、《史学方法导论》②、《〈史料与史学〉发刊词》等文中所表达的意见，大都是《旨趣》一文的发挥和细化。在《考古学的新方法》中，他批评中国考古学家"还是用旧法整理"，并对"疑古"与"信古"表示了新的态度，研究古史"完全怀疑，固然是不对的；完全相信，也是不

① 《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告》，收入《国立中央研究院十七年度总报告》。

② 《傅孟真先生集》（台大版）和《傅斯年全集》（联经版）在收入《史学方法导论》时，均说明"原书凡七讲，今仅存第四讲"，但从 1995 年 12 月《中国文化》第十二期所公布的傅斯年遗作《中西史学观点之变迁》一文看，此文极有可能是第二讲，或是第二讲的提纲。

对的。我们只要怀疑的有理，怀疑的有据，尽可以怀疑；相信的有理有据，也尽可以相信的"。可见他已跳出了单纯"信古"、"疑古"的俗套圈子。他向中国学界介绍了瑞典考古学家安特生(Anderson)"完全用近代西洋考古方法去研究"的路子和史语所进行的殷墟发掘工作。① 在《史学方法导论·史料论略》中，他受到德国兰克学派伯伦汉（ErnstBernheim）《史学方法论》一书的影响，明确指出："史学便是史料学。""史料学便是比较方法之应用。"他将史料分为八对关系，并对之进行了比较。一是"直接史料对间接史料"；二是"官家的记载对民间的记载"；三是"本国的记载对外国的记载"；四是"近人的记载对远人的记载"；五是"不经意的记载对经意的记载"；六是"本事对旁涉"；七是"直说与隐喻"；八是"口说的史料对著文的史料"，形成了一个史料学比较方法系统，这比前此王国维提出的"二重证据法"，在广度和深度上自然又大大拓展了。在《〈史料与史学〉发刊词》中，他再次述及史料与史学的关系，并提到德国兰克、莫母森这些主张客观史学的大家的名字。"本所同人之治史学，不以空论为学问，亦不以'史观'为急图，乃纯就史料以探史实也。史料有之，则可因钩稽有此知识，史料所无，则不敢臆测，亦不敢比附成式。此在中国，固为司马光以到钱大昕之治史方法，在西洋，亦为兰克、莫母森之著史立点。史学可为绝对客观者乎？此问题今姑不置答，然史料中可得之客观知识多矣"。② 他再次表明自己不可更改的"史学即史料学"的观点。③

以《旨趣》为约规的史语所形成了自己特有的风格，有人谓史语所为一学派，这样的归纳有门户壁垒之嫌。不过，史语所自

① 傅斯年：《考古学的新方法》，原载 1930 年 12 月《史学》第 1 期。

② 傅斯年：《〈史料与史学〉发刊词》，原载 1945 年 11 月《国立中央研究院历史语言研究所集刊》外编第二种《史料与史学》。

③ 有关傅斯年的史学思想，参见李泉：《傅斯年与中国近代实证史学》，载 1996 年 11 月《台大历史学报》第 20 期。

成一格的特征是明显的，所里同人表达了对《旨趣》一文的高度认同。在处理史料上，他们本着“有一分材料出一分货”的要求，其研究注重挖掘新史料，利用新材料，在此基础上形成自己的研究成果，这就保证了学术研究的实证性。在研究技法上，他们往往是小题大做，做绣花针的功夫，从不做那些大而不当的研究，这就保证了学术研究的严密性。在研究态度上，他们既不像某些旧文人士子，把历史研究看作是维护“仁义礼智”的伦理判断；也不像某些新派学人把历史研究变成一种政治宣传活动，历史判断从属于其政治抉择。他们所取的只是一种纯然的客观的学术态度。在研究风气上，他们提倡一种严格、细致的科学精神，史语所集刊、专刊所发表的作品，没有一篇不是精心制作、严格编审的。① 傅斯年本人亦为这种精神的典范，他本人在德国留学，对德国人那种一丝不苟的工作精神体会甚深，李济说他的品德中有“高度的责任心”、“极端的认真”，② 即是德国人这种不苟且的精神的体现。史语所同人受这种风气的熏陶，对自己的学术研究有着高度的责任感和使命感。

在傅斯年领导史语所的23年间，史语所同人大规模的发掘安阳殷墟、整理明清档案、开展方言调查，产生了像陈寅恪、赵元任、董作宾、李济、李方桂等一批国际知名学者，取得了举世瞩目的研究成就。“历史语言研究所的《集刊》和《分刊》，得到国际学术界很高的重视，这研究所的本身也取得了国际学术界很高的地位。这自然是经由许多学者协力造成的，可是孟真领导的力量是不可磨灭的”。③ 傅斯年本人虽没有留下煌煌巨制，但史语所本身就是他精心雕塑的一部学术精品，这样说并不为过。1951年董作宾先生在总结史语所前此的学术成就时说：“现在结

① 有关中研院史语所所内各刊的创办与发展，及其傅斯年与它们的关系，参看逯耀东：《傅斯年与〈历史语言研究所集刊〉》，载1996年11月《台大历史学报》第20期。

② 李济：《值得青年们效法的傅孟真先生》，原载1951年1月1日台北《自由中国》第4卷第1期。

③ 罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》，原载1950年12月31日台北《中央日报》。

算一下史语所二十三年的总成绩，可以说有赢余也有外欠。这笔账看去似乎是许多人的，事实上，是应该全记在孟真先生的名下。"① 表达的也是这样一种看法。

三、傅斯年的学术成就

傅斯年长期担任学术行政工作，又没有大部头的学术著作问世，故很容易使人忽略他的学术成就。著名宋史学者邓广铭先生说："凡是真正了解傅先生的人都知道，他的学问渊博得很，成就是多方面的，影响是深远的；他对中国的历史学、考古学、语言学所作的贡献是很大的。……可以说，中国没有个傅孟真，就没有二三十年代的安阳殷墟发掘；没有当初的殷墟发掘，今天的考古学就完全是另一个样子了。""我们不能用著作多少来衡量一个人在学术上的贡献。即如傅先生关于中国古代史的文章，几乎每一篇都有其特殊的贡献，都具有开创性的意见和里程碑性的意义。"② 这一评论旨在说明对傅斯年的学术成果不宜以多寡来衡估，而应以其在整个学科中所发挥的影响力来估价。诚如邓先生所说，即以傅斯年领导并大力推动的安阳殷墟发掘这一项工作所取得的成果和国际影响来说，其对中国历史研究的贡献，就足以奠定他在中国历史学、考古学中的地位。

傅斯年一生的学术成果主要完成于他回国后至抗战爆发这

---

① 董作宾：《历史语言研究所在学术上的贡献》，载 1951 年 1 月台北《大陆杂志》第 2 卷第 1 期。又收入《傅故校长哀挽录》，台湾大学，1951 年 6 月版，第 64～69 页。另外，李济：《傅孟真先生领导的历史语言研究所》，收入《感旧录》，台北：传记文学出版社，1985 年 9 月二版，对傅斯年领导史语所的工作亦有详细评述。

② 邓广铭：《回忆我的老师傅斯年先生》，收入《傅斯年》，济南：山东人民出版社，1991 年 8 月出版，第 8 页。

10年间。① 正好这10年间中研院史语所的工作报告存留完备，傅斯年这10年的研究工作亦有迹可寻。史语所建立之初，傅斯年除负责全所事务性工作外，曾计划编著《〈诗经〉新论》。② 1929年"除综核全所事务外"，主要从事先秦史研究和明清内阁档案整理，已成论文六篇：《战国文籍中之篇式书体》（《集刊》第一本第二分）、《大东小东说》（集刊第二本第一分）、《论所谓五等爵》（《集刊》第二本第一分、《姜原》（《集刊》第二本第一分）、《战国方术家言叙论》（上）（《集刊》第二本第二分）③、《新获卜辞写本后记》（安阳发掘报告第二期）。其研究势头可与同组的陈寅恪相埒。④ 原拟在《安阳发掘报告》第二期发表《史之起源》一文，⑤ 后未见刊。明清内阁大库档案一项整理工作，至1929年9月20日以后，"关于移运、堆存、购置各事，次第就绪，始由研究员傅斯年、编辑员徐中舒、督同书记及工人二十一人，试行整理"。⑥ 1930年"为中国经典时代文籍的及历史的研究，间亦涉及明清史籍，曾撰《明成祖生母记疑》一文"。⑦ 1931年"为古代史及明清史之研究，除《民族与古代中国史》一书仍在撰述中外，成论文一篇：《明成祖生母记疑》（《集刊》第二本第三分）。此外又同研究员徐中舒、师范大学研究所研究

① 李泉先生："自1926年归国前后到1940年患高血压病之前的十五年间，是他学术研究的黄金时代。"参见李泉：《傅斯年学术思想评传》，北京：北京图书馆出版社，2000年1月版，第165页。实际上，抗战以后，傅斯年的主要精力已被行政工作所消耗。

② 参见《国立中央研究院历史语言研究所十七年度报告》第六章《出版》，此书未出版，《〈诗经〉讲义稿》应为此书的稿本。

③ 此文后未发表，稿本疑为未刊的《战国子家叙论》一文中的一部分。

④ 参见《国立中央研究院历史语言研究所十八年度报告》第二章《各组工作》"第一组"部分。陈寅恪当年完成的论文为五篇。

⑤ 参见《历史语言研究所工作报告》，原载1930年1月《国立中央研究院院务月报》第一卷第七期。

⑥ 《历史语言研究所概况事务报告》，载1929年9月《国立中央研究院院务月报》第一卷第四期。

⑦ 参见《国立中央研究院历史语言研究所十九年度报告》第四章《研究之经过》"（甲）第一组"部分。

员方壮猷共撰《东北史纲》一部，而由傅斯年编辑，已付印"。①其计划之下年度工作"除继续《民族与古代中国史》一书，续论秦汉间文化之问题外，并拟从事于周汉文籍之分析及明初史事之整理"。② 1932年"为古代史及明清史之研究，著有《民族与古代中国史》一书，已将完成。又撰《东北史纲》第一卷《古代之东北》，已于本年度出版"。③ 其下年度工作计划为"除续论秦汉间文化之问题外，并继续从事于周汉文籍之分析及明初史事之整理"。④ 出版一项提到《民族与古代中国史》正在编录中。1933年工作报告中未提傅斯年的研究，仅在出版一项提到发表《周东封与殷遗民》（《集刊》第四本第三分），编录中着有《民族与古代中国史》。⑤ 1934年研究工作一项仍未提傅斯年，"整理工作"述及整理明清档案，"自本年度起，由研究员陈寅恪、傅斯年、徐中舒重新组织一《明清史料》编刊委员会，以陈寅恪为主席，审查史料之编定与刊行"。⑥ 1935年"除兼任所长、总理全所事务外，仍继续古代史之研究及古文籍之校订，成《谁是〈齐物论〉之作者?》论文一篇。又搜集历来关于性命之古训，约五六万言，已于本所讲论会中公开讨论，俟整理后即可发表"。⑦ 1936年工作报告未记，从这年出版的《国立中央研究院历史语言研究所集刊》和《明清史料》上可以看到，傅斯年发表了《跋〈明成祖生母问题汇证〉并答朱希祖先生》（《集刊》第六本第一

---

① 参见《国立中央研究院历史语言研究所二十年度报告》第四章《各组之工作》"第一组"部分。

② 参见《国立中央研究院历史语言研究所二十年度报告》第六章《下年度研究计划》"（甲）第一组"部分。

③ 参见《国立中央研究院历史语言研究所二十一年度报告》"（四）工作之经过"第一组部分。

④ 参见《国立中央研究院历史语言研究所二十一年度报告》"（五）下年度工作计划大纲"第一组部分。

⑤ 参见《国立中央研究院历史语言研究所二十二年度报告》"（五）出版"。

⑥ 参见《国立中央研究院历史语言研究所二十三年度报告》"（五）各组工作"第一组部分。

⑦ 参见《国立中央研究院历史语言研究所廿十四年度总报告》"（三）各组工作"第一组部分。

分）、《说广陵之曲江》（《集刊》第六本第一分）、《谁是〈齐物论〉之作者》（《集刊》第六本第四分）、《跋陈槃君〈春秋公矢鱼于棠说〉》（《集刊》第七本第二分）、《〈明清史料〉复刊志》（《明清史料》乙编第一种）。另据《性命古训辨证》一书的自序交待，“是年夏开始试写”，“至是年之尾大体乃具”。从上面所述可见，傅斯年这时期的治史范围主要是先秦史、明清史、东北史和哲学史。完成的著作有《东北史纲》（第一卷）和《性物古训辨证》，原拟定出版的《民族与古代中国史》一书只发表了系列研究论文，而计划中编录的《〈诗经〉新论》一书并没有刊行。实际上，在傅斯年的计划中，还有几个项目，如《明书三十志》、《赤符论》、《民国北府纪》等，已有纲目，[①] 因行政工作过忙，而未能动手进行。

傅斯年的学术成就主要表现在两个专题上，一是上古史研究，这方面的力作即是《民族与古代中国史》的系列研究论文；一是哲学史研究，这方面的代表作是《性命古训辨证》。傅斯年本人非常重视这两部作品，1947年，中央研究院办理第一届院士选举，作为候选人之一，他提出的代表作即为《夷夏东西说》和《性命古训辨证》。他在简介中说：“一、《性命古训辨证》，此书虽若小题而牵连甚多。其上卷统计先秦西汉一切有关性命之字义，其结论见第十章。本章中提出一主要之问题，即汉字在上古可能随语法而异其音读也。以语言学之立点，解决哲学史之问题，是为本卷之特点，在中国尚为初创。其中泛论儒、墨诸家之言性与天道，引起不少哲学史上之新问题，富于刺激性。其地理及进化的观点，自为不易之论。其下卷乃将宋学之位置重新估定。二、《夷夏东西说》，此文论远古中国东西文化之不同，极富新义。国内批评者如徐炳昶、王献唐诸氏，国外批评者如OwenLatimore，皆以为定论。”[②] 有的学者在比较傅斯年这两项

---

① 参见王汎森：《思想史与生活史有交集吗？——读“傅斯年档案”》“未完成的几件著述计划”一节，收入《中国近代思想与学术的系谱》，第314～331页。

② 傅乐成：《傅孟真先生年谱》，收入《傅斯年全集》第7卷，第300页，台北：联经出版事业公司，1980年9月版。

成果后得出结论说，“以傅先生之才华，治史学有余，治哲学则有所不宜”。① 语中之意，则以为《性命古训辨证》不如《民族与古代中国史》这一组文章有价值。下面我们对傅斯年的学术成就分别加以述评：

《民族与古代中国史》系列研究：民国初年，民族史在上古史研究中“最有成绩”。② 刘师培在《偃姓即嬴姓说》中证明熊盈偃依为一姓的分化；王国维依据甲骨文和书面材料论证了殷以前的帝王宅京皆在东方，只有周独崛起于西土；徐中舒的《从古书中推测之殷周民族》一文说明“殷周非同种民族”。③ 傅斯年在他们的基础上，又将此研究向前推进了一大步。陈槃先生忆及傅斯年上古史的研究情况时说：“孟真先生曾拟作《古代中国与民族》一书，遗稿已成大半，尚未整理。这是一个伟大的著作，差不多牵涉到全部中国的古代历史，所以孟真先生对于古代中国历史的材料搜集也特别多。并且他也随时有宝贵的意见。这一类的材料在《集刊》中发表过的，例如《周颂说》（附论鲁南两地与诗书之来源），《大东小东说》、《姜原》、《周东封与殷遗民》、《夷夏东西说》，都是属于这一个范围以内的著作。”④ 除了陈先生所提上述五篇之外，何兹全先生还提到了《论所谓五等爵》一篇，也应归入该书。⑤ 如从内容上看，他在同期写作的《〈新获卜辞写本后记〉跋》与此主题亦相关。这七篇作品构成一个系

① 杨向奎：《史语所第一任所长傅斯年老师》，收入《新学术之路》上册，台北：中研院史语所，1998年10月，第84页。

② 顾颉刚：《当代中国史学》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年3月版，第120页。

③ 顾颉刚：《当代中国史学》，第120页。

④ 陈槃：《傅孟真先生与近二十年来中国历史学的发展》，收入《傅故校长哀挽录》，第69—72页。

⑤ 参见何兹全：《民族与古代中国史》前言，收入《民族与古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002年8月版。傅斯年在《夷夏东西说》文中使用《民族与古代中国史》书名，在《周东封与殷遗民》中又用《古代中国与民族》书名，何先生认为此为同一书的异名。

列，确是上古史研究的上乘之作。著名考古学家张光直先生对傅斯年的上古史研究作了高度评价，他说："傅先生是一个历史天才，是无疑的；他的《夷夏东西说》一篇文章奠定他的天才地位是有余的。这篇文章以前，中国古史毫无系统可言。傅先生说自东汉以来的中国史，常分南北，但在三代与三代以前，中国的政治舞台，在河、济、淮流域，地理形势只有东西之分，而文化亦分为东西两个系统。自傅先生夷夏东西说出现之后，新的考古资料全都是东西相对的：仰韶——大汶口，河南龙山——山东龙山，二里头（夏）——商，周——商、夷。傅先生的天才不是表现在华北古史被他的系统预料到了，而是表现在他的东西系统成为一个解释整个中国大陆古史的一把总钥匙。"① 何兹全先生在谈到傅斯年未完成的《民族与古代中国史》一书的系列文章时也表示："就这五篇已发表的篇章来看，篇篇都有精意，篇篇都有创见——独到的见解，篇篇都是有突破性、创始性的第一流的好文章。就这一本未完成的书之已完成的几篇文章，已足以使傅斯年坐上20世纪中国史学大师的宝座，享有大师荣誉。"②

中国哲学研究：傅斯年对哲学研究素有浓厚兴趣。早在学生年代，就作有《对于中国今日谈哲学者之感念》一文，表达了对哲学深切的理解，他以为"哲学不是离开科学而存在的哲学；是一切科学的总积"。"哲学也不是抽象的学问，他的性质也是具体的"。"哲学是一个大假定（Hypothesis），——一群假定的集合"。"历来的哲学家有两种趋向：一、以知识为前提；二、以人生为前提"。他比较倾向于后一类，"一切的科学都是应生物学上的自然要求而出；一切的知识都是满足人生的手段（Means）；一切

---

① 张光直：《傅斯年、董作宾先生百岁纪念专刊》序，收入韩复智主编：《傅斯年、董作宾先生百岁纪念专刊》，台北：中国上古秦汉学会，1995年12月10日出版，第2页。

② 何兹全：《民族与古代中国史》前言，收入《民族与古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002年8月出版，第4页。

的行为，都是发挥人生的动机"。① 其对哲学的理解明显受到了胡适及其实验主义思想的影响，而与具有玄学意味的另一系哲学家张君劢等人产生了分野。他投书蔡元培先生《论哲学门隶属文科之流弊》，列举了中西哲学之歧异："中国人研治哲学者，恒以历史为材料；西洋人则恒以自然科学为材料。考之哲学历史，凡自然科学作一大进步时，即哲学发一异彩之日。"② 鉴于哲学与自然科学的密切关系，他主张哲学应入理科。

归国后傅斯年系统研究先秦诸子思想，这方面他正式发表的论文只有《战国文籍中之篇式书体——一个短记》，另留有经人整理的书稿——《战国子家叙论》，这两文实构成一个系统。其主题是发挥他个人的一个看法："哲学乃语言之副产品"；"汉语实非哲学的语言"；"战国诸子亦非哲学家"。这是他早在留德时期就已酝酿的观点。③ 为此，他讨论了诸子与职业的关系，儒与诸子的关系，墨家反对儒家，《老子》一书的宗旨，齐秦两派政论，所谓"杂家"诸问题，其中提到胡适的《诸子不出于王官论》一文"其论甚公直，而或者不尽揣得其情"。"谓之不尽揣得其情者，盖诸子之出实有一个物质的凭藉，以为此物质的凭藉即是王官者误，若忽略此凭藉，亦不能贯彻也"。④ 由此不难看出，傅斯年写作此著的本意已放在胡适的《中国哲学史大纲》之外，另寻一条探讨先秦思想史的路子，这一想法终在后来完成的《性命古训辨证》中得以实现。

《性命古训辨证》是从 1936 年夏"试写"，至 1938 年 2 月定

---

① 傅斯年：《对于中国今日谈哲学者之感念》，载 1919 年 5 月 1 日《新潮》第 1 卷第 5 号。

② 傅斯年：《傅君斯年致校长函：论哲学门隶属文科之流弊》，载 1918 年 10 月 8 日《北京大学日刊》。

③ 参见傅斯年：《与顾颉刚论古史书》，载 1918 年 1 月《中山大学语言历史研究所周刊》第 2 集第 13、14 期。

④ 傅斯年：《战国子家叙论》"二、论战国子家除墨子外，皆出于职业"。

稿交付出版。它在中国首开“以语言学的观点解释一个思想史的问题”的实例，全书分三卷。上卷“大体以先秦遗文中‘生’、‘性’、‘令’、‘命’诸字之统计为限，并分析其含义”；中卷“疏论晚周儒家之性命说”；下卷论“汉代性之二元说”和理学之地位。顾颉刚先生在总结专题的哲学史研究成果时，将《性命古训辨证》与郭沫若的《先秦天道观之进展》并列，称两书“均用最新的方法，以甲骨文、金文典籍为材料，而叙述先秦时代的中国哲学。二书取径全同，其成就可谓突过前人”。① 陈荣捷先生在回顾清末民国这一段儒家的没落与价值重估过程时，又将傅斯年的《性命古训辨证》与胡适的《说儒》并列，称他俩的研究“显示了一种客观与建设性研究的趋势”，这种趋势中的一个重要发现便是“孔子真正宗教地位之发现”。② “胡适的理论完全来自大家所熟悉的文学之中，而傅的研究则是以新近发现的甲骨文为依据。他的《性命古训辨证》是公认当时那十年以来很杰出的汉学作品”。③ “傅的诠释是相当可信的，因为他同时拥有文学的证据与历史的事实。他的结论大体上和胡适的结论是一致的；也就是说，孔子既非只是一个旧宗教的传袭者，亦非一个新宗教的创立者”。④ 胡适曾在台大版《傅孟真先生集》出版后，两度去信希望杨联陞写一书评，⑤ 杨联陞回复胡适，陈荣捷的《现代中国的宗教趋势》（*Religion Trends in Modern China*）“对傅孟真先生《性命古训辨证》大旨已有介绍”。⑥ 胡适可能后来看到了陈的上述评论，但意见颇有保留，他给杨联陞的信对此有所流露：“《性

---

① 顾颉刚：《当代中国史学》，沈阳：辽宁教育出版社，1998 年 3 月版，第 79 页。

② 陈荣捷著，廖世德译：《现代中国的宗教趋势》（*Religion Trends in Modern China*），台北：文殊出版社，1987 年 11 月出版，第 29 页。

③ 陈荣捷著，廖世德译：《现代中国的宗教趋势》，第 31 页。

④ 陈荣捷著，廖世德译：《现代中国的宗教趋势》，第 33 页。

⑤ 《胡适致杨联陞》（1953 年 5 月 28 日、6 月 13 日），收入胡适纪念馆编：《论学谈诗二十年——胡适、杨联陞往来书札》，台北：1998 年 3 月版，第 154、155 页。

⑥ 《杨联陞致胡适》（1953 年 6 月 19 日），收入《论学谈诗二十年——胡适、杨联陞往来书札》，第 161 页。

俞古籍辨证》一书，我今夜读一遍，颇不满意，其下篇尤'潦草'，则自序中已言之。实则上中两篇也只够一短文。当时在战祸中，他又太忙，故此书颇不能使人满意。"① 有了胡适这一段话，杨联陞的评论自然就更不好作了。

中国古代文学史研究：傅斯年留下了两部未刊的讲义稿——《中国古代文学史讲义》、《〈诗经〉讲义稿》。

早在"五四"时期，傅斯年就提出了中国古代文学史分期四期说："一、上古。自商末至战国末叶。二、中古。自秦始皇统一至'初唐'之末。三、近古。自'盛唐'之始至明中叶。四、近代。自明宏嘉而后至今。"② 此说实为针对刘师培的《中国中古文学史》而发。刘当时在北大讲授"中古文学史"一课，其所谓"中古"大体是自"建安"至唐一段。③

傅斯年在中山大学任教时，开设了"尚书"、"古代文学史"、"陶渊明诗"、"心理学"等课程，④ 为此他动手写作《中国古代文学史讲义》。现留存的《中国古代文学史讲义》稿本，原拟"起于殷周之际，下到西汉哀平王莽时。别有补讲若干篇，略述八代时新的方面，和唐代古今文学之转移关键"。⑤ 现在整理出来的稿子，比原来的"拟目"内容要少得多。据1930年8月30日傅斯年给胡适的信说："这次回来大用功，完全不出门，下午睡觉，彻夜用功（读书收材料），这样下去，文学史明年有了，《赤符论》后年也有了。"⑥ 傅斯年本是有意要写一部中国文学史。后来他在北大兼课时，在国文系亦上过"中国古代文学史"

① 《胡适致杨联陞》（1953年9月5日），收入《论学谈诗二十年——胡适、杨联陞往来书札》，第194页。

② 傅斯年：《中国文学史分期之研究》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

③ 刘师培：《中国中古文学史讲义》，北京大学出版部，1919年出版。

④ 钟贡勋：《孟真先生在中山大学时期的一点补充》，载1976年3月台北《传记文学》第28卷第3期。

⑤ 傅斯年：《中国古代文学史讲义·拟目及说明》。

⑥ 傅斯年：《致胡适》1930年8月30日，收入本集第七册。

一课，其内容与他在中山大学的"拟目及其说明"大致相同。即"（1）自殷周至汉末文籍之考订及分解；（2）同期中诗文各体之演进；（3）同期中文学与政治社会之相互影响；（4）同期中文学在后代之影响"。① 对于傅斯年留下的这部未完成的《中国古代文学史讲义》，胡适以为有其思想的价值："这是一部了不得的著作。我们知道，凡是一个大的思想家，往往撒出许多种子；有些种子掉在石头上被人踏碎了，有些种子撒在肥沃的泥土上，有了生命，就发生了力量。""他说：中国一切文学都是从民间来的，同时每一种文学都经过一种生、老、病、死的状态。从民间起来的时候是'生'，然后像人的一生一样，由壮年而老年而死亡。这个观念，影响我个人很大。说到这个观念，我们常常想起孟真贡献最大的就是他的思想。中国文学无论是小说、词、曲、诗，都是来自民间，慢慢的才跑到上层，影响到士大夫阶级。但到了士大夫手上以后，就慢慢的老了、死了。这个观念，曾经在他的《中国文学史》撒下许多有价值的种子。我相信这些种子将来还可以继续在中国文学史方面发生影响。"② 胡适自己在《白话文学史》中也强调地表现这种"一切新文学的来源都在民间"的见解，③ 看来这是他俩那时的共识。

对于《诗经》的研究，傅斯年用力较早。早在1919年4月，他在《新潮》上就发表了《宋朱熹的〈诗经集传〉和〈诗序辨〉》一篇书评。这篇文章首次从文学的角度考察《诗经》的价值，提出孔子删诗的标准"只算着文学上的价值"，打破以往学者"都说他是孔子删定的《经》，其中'有道在焉'，决不是玩物丧志的"习惯说法。《诗经》给人启示的"教训"是"真实"、"朴素无饰"、"体裁简当"和"音节的自然调和"。他推重朱熹的《诗

① 《民国二十三年度国立北京大学一览》，第217、222页。

② 胡适：《傅孟真先生的思想》。

③ 胡适：《白话文学史》自序，收入《胡适文集》第8册，北京大学出版社，1998年11月出版，第147页。

经集传》和《诗序辨》两书，主要是其能"拿诗的本文讲诗的本文，不拿反背诗本文的诗序讲诗的本文"；"很能阙疑，不把不相干的事实牵合去"；"敢说明某某是淫奔诗"。① 这都是颇具见地的看法，它是新文学史观在《诗经》这一领域的个案体现。

"五四"以后，旧学意识形态基本解构。作为经学的《诗经》理所当然也受到了冲击，代之而起的是从文学、史学、语言学、民俗学等角度研究《诗经》。傅斯年所作的《〈诗经〉讲义稿》反映了时代的这一变化。他回顾了自西汉至明代的《诗》学发展史，在此基础上提出研究《诗经》的新态度："一、欣赏他的文学；二、拿他当一堆极有价值的历史材料去整理；三、拿他当一部极有价值的古代言语学材料书。"并以此态度对《诗》的三个部分（周颂、大小雅、国风）从时代、文辞、文体等方面作了细致的考察。傅斯年原打算写成一部《〈诗经〉新论》，惜未成定本。即使如此，现在留下的这部《〈诗经〉讲义稿》在"五四"以后的《诗经》学史上仍有其重要的文献价值。

明清史研究：傅斯年在明清史研究方面曾有过相当的积累和准备，对推动明清史研究也发挥了相当重要的作用，这一点近来已有学者给予论证。②

1928年9月，傅斯年就任史语所所长伊始，即提出要收买天津李盛铎所藏的明清档案。此前盛传李盛铎欲将此批档案卖给日本"满铁公司"，闻此消息，傅斯年于1928年9月11日立即给蔡元培先生去信，希望以中研院名义买下这批档案。此事得到蔡先生的支持，经马叔平先生与李接洽，最后中研院以两万元购得。1929年5月史语所由广州迁至北平后，正式接收了这批档

① 傅斯年：《宋朱熹的〈诗经集传〉和〈诗序辨〉》，载1919年4月1日《新潮》第1卷第4号。

② 参见李泉：《傅斯年与"大内档案"之收藏整理》，收入《傅斯年》，济南：山东人民出版社，1991年8月出版。王戎笙：《傅斯年与明清档案》，收入1996年11月《台大历史学报》第20辑。

案，并将其存于历史博物馆午门西翼楼为堆存整理之所。此批档案的购得不仅抢救了祖国的历史遗产，而且为明清史研究提供了最重要的原始材料。1929年9月底，由傅斯年与徐中舒设计，招聘书记6人，工人19人，共25人开始整理。1930年10月减至11人，1932年年终又减至3人，最后只留一人负责保管。①在这一过程中，傅斯年是明清大内档案整理的主要领导者。

傅斯年介入明清史研究的另一项工作是筹划明清史料整理。1930年9月，史语所发刊《明清史料》，该刊之详名应为《国立中央研究院历史语言研究所编刊明清内阁大库残余档案》，此工作由傅斯年亲自主持并推动，具体工作则由李光涛等负责。傅斯年在《〈明清史料〉发刊例言》中对工作方法、工作范围做了详细说明。"此刊之史料，大致在明清之交。盖启祯以前之档案不存，雍乾以后之政事移至军机处也"。该刊第六条规定："明清两代公文程式，宜别编一书，影印成之，不以入此。"第七条说明"此刊题奏、书、启、揭帖、示、谕等名，皆各件固有者，编印时所表题目，仅在各件原名上加衔名、人名，凡与内容方面，概不涉及，以免冗繁"。② 每本百页，每编10册。自乙编以后，编辑方针稍有调整，"初以为凡既刊入清代官书之文件宜不编入。然如此律之既久，亦觉其终不能实行，盖清代官书至多，为一碎一移而遍检之，所收获者不偿劳费"。"本所所藏此项档案，以关于清'三法司'者为最多。此本非狭义之史料，故甲编与乙编中皆未采入。然此项文件实法律史、社会史之绝好资料，应付编印，以资流传"。③ 到1948年，《明清史料》已出甲、乙、丙、丁四编，共40册。史语所迁台后，又续出了戊、己、庚、辛、

① 李光涛：《明清档案》，收入《傅故所长纪念特刊》，台北：中研院史语所，1951年3月出版，第21～25页。

② 傅斯年：《〈明清史料〉发刊例言》，原载1930年9月《明清史料》甲编第一册。

③ 傅斯年：《〈明清史料〉复刊志》，原载1936年6月《明清史料》乙编第一册。

壬、癸六编，凡60册。《明清史料》的出版对推动明清史的研究，无疑起了重要作用。傅斯年推动的另一项明清史料整理工作是《明实录》的整理，据劳榦回忆："历史语言研究所曾经有系統的整理《明实录》。《明实录》的整理是孟真先生首先注意到的，搜集了七种本子来校，并且经过故李晋华先生的用心整理，大致已经有头绪了，因为经费问题，尚未付印。"①此书1963年开始陆续出版，至1967年完竣。

在整理《明实录》的过程中，傅斯年"对于明史曾经下过很深的功力"，他发表了《明成祖生母记疑》一文，推论成祖生于碽妃，养于高后。此文在学术界引起了热烈讨论，朱希祖发表了对傅文的不同意见，②吴晗、李晋华则基本附和傅斯年的观点。③为此，傅斯年又以《跋〈明成祖生母问题汇证〉并答朱希祖先生》一文作了回应。④李光涛有关明史的若干论文亦经他指导，"孟真先生对于明清史事，如明太祖的生平，明代后妃的教育与储嗣文化标准问题，孝钦皇后与清季变法问题都曾经很详细的对同人说过"。⑤在目前史语所保存的"傅斯年档案"中，还存留一份傅斯年手书的《明书三十志》的目录，这是他约郑天挺合作的计划。⑥郑天挺先生晚年对此事亦有回忆，傅斯年主持北大文科研究所时，"对研究明史有兴趣"。1939年夏，"在一次闲

---

① 劳榦：《傅孟真先生与近二十年来中国历史学的发展》，收入《傅故校长哀挽录》，台北：台湾大学，1951年6月出版，第71页。

② 朱希祖：《明成祖生母记疑辨》，载1933年10月15日《国立中山大学文史学研究所月刊》第2卷第1期。

③ 吴晗：《明成祖生母考》，载1935年7月《清华学报》第10卷第3期。李晋华：《明懿文太子生母考》、《明成祖生母问题汇证》，两文均载1936年《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第六本第一分。

④ 傅斯年：《跋〈明成祖生母问题汇证〉并答朱希祖先生》，载1936年《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第六本第一分。

⑤ 劳榦：《傅孟真先生与近二十年来中国历史学的发展》，收入《傅故校长哀挽录》，台北：台湾大学，1951年6月出版，第71页。

⑥ 参见王汎森：《思想史与生活史有交集吗？——读"傅斯年档案"》，收入《中国近代思想与学术的系谱》，第315－316页。

谈中，傅说要编辑《明编年》及《明通典》，我说想附撰《明会要》，而毛子水教授劝我编辑《续资治通鉴》续集。过了几天，傅又来找我，劝一起搞个东西，不叫《明通典》和《明会要》，而叫《明书》。遂共同拟二十四目。后来傅斯年又将二十四目增为三十目"。① 原计划五年完成，后来因为战争紧迫，事务冗杂，傅斯年迁往重庆，计划搁浅。傅档中还留有一封吴晗给傅斯年的信，内中拟有他欲写的《朱元璋传》的目录，请傅指正。② 傅斯年在明史方面的素养，得到行内人士的推重。

东北史研究：1932年10月傅斯年出版了《东北史纲》第一卷。此套书原计划由傅斯年（古代之东北）、方壮猷（隋至元末之东北）、徐中舒（明清之东北）、萧一山（清代东北之官制及移民）、蒋廷黻（东北之外交）五人合作编写，其中仅第一卷（上古至隋以前）出书。③ 这部书的宗旨意在批驳日本学者矢野仁一所散布的"满蒙在历史上非中国领土"论，以历史证明日本占领东北，成立伪"满洲国"之非法。故开首即明确"按国法及国际公法之意义"和"按民族自决之义"，"东北之为中国，其意义正如日月经天者尔"！"历史之谈，本不相干。然而即就历史以论，渤海三面皆是中土文化发祥地。辽东一带，永为中国之郡县；白山黑水，久为中国之藩封。永乐奠定东北，直括今俄领东海滨阿穆尔省。满洲本大明之臣仆，原在职贡之域，亦即属国之人。就此二三千年之历史看，东北之为中国，与江苏、福建之为中国又无二致也"。④ 全书分五章：第一章"渤海岸及其联属内地上文

---

① 郑天挺：《郑天挺自传》，收入《郑天挺学记》，北京：三联书店，1991年4月版，第392页。

② 王汎森、杜正胜编：《傅斯年文物资料选辑》，第226～227页。

③ 此套书除出版《东北史纲》第一卷外，第二、三、四卷未出版，第五卷《东北之外交》执笔者为蒋廷黻，其书上篇《最近三百年东北外患史——从顺治到咸丰》发表在1932年12月《清华学报》第8卷第1期。

④ 傅斯年：《东北史纲》，北平：中研院史语所，1932年10月初版，第1～2页。

化之黎明"；第二章"燕秦汉与东北"；第三章"两汉魏晋之东北郡县"；第四章"两汉魏晋之东北属部"；第五章"汉晋间东北之大事"。①此书出版后，曾引起了邵循正、缪凤林等人的评论。邵文相对持平，谓："傅书重要结论颇多，有甚精审者，有材料未充者，间亦有可商者。"②而缪文语意刻薄，③称"傅君所著，虽仅寥寥数十页，其缺漏纰缪，殆突破任何出版史籍之纪录也"。④缪文出此恶语，实为当时南（高）北（大）两大学派冲突、对立的又一例证。在缪文发表前夕，胡适曾有《评柳诒徵编著〈中国文化史〉》一文问世，其中有"柳先生是一位不曾学过近代史学训练的人，所以他对于史料的选择，材料的整理，都不很谨严"数语，⑤这是胡适对《学衡》派数年来各种批评和围攻的惟一一次回击。缪凤林作为柳诒徵的学生，挺身批评傅文，自然有为乃师报复之意；身兼《大公报·文学副刊》主编的吴宓连篇累牍地刊登缪文，明显寓有声援之意。从历史的关系看，柳诒徵为鼓吹国粹主义的晚清名宿缪荃孙的学生，胡、傅与柳、缪之间的冲突实在是20世纪20年代以来以护卫国粹称的南京高等师范学校（1922年并入东南大学）与以求新扬名的北京大学两大营垒之间斗争的继续。然细读胡文，虽不乏义气用词，仍不失为一篇有足够分量的学术评论。而缪文恶语相讥，完全失去了学术的

---

① 据缪凤林文，第三章《汉至隋东北诸郡县沿革表》为余逊作，此说仍有待考证。参见缪凤林：《评傅斯年君〈东北史纲〉卷首》，载1933年6月12日《大公报》"文学副刊"。

② 邵循正：《评傅斯年〈东北史纲〉第一卷〈古代之东北〉》，载1933年5月1日《大公报》"文学副刊"。

③ 缪凤林：《评傅斯年君〈东北史纲〉卷首》，载1933年6月12日、6月19日、6月26日、7月3日、7月31日、8月28日、9月4日、9月25日《大公报》"文学副刊"。

④ 缪凤林：《评傅斯年君〈东北史纲〉卷首》，载1933年6月12日《大公报》"文学副刊"。

⑤ 胡适：《评柳诒徵编著〈中国文化史〉》，原载1933年6月《清华学报》第8卷第2期。收入《胡适文集》第10册，北京大学出版社，1998年11月出版，第770页。

平和态度。尤其是在有关东北史这样一个有关国家、民族尊严，当时尚属敏感问题上，如此发难，实在是令亲者痛、仇者快的不当之举。对缪文，傅斯年初拟作回复，后终放弃未作答，实以沉默作为更有利的回应。刊登缪文的《大公报·文学副刊》不久遂即停刊，其中原因应与它的办刊倾向招致各方面不满有关。① 顾颉刚作《当代中国史学》时，提请人们注意"日人为了侵略我国东北，对于我国东北边疆史地的研究，近年来真是不遗余力"，② 出版《东北史纲》自应视为一项紧迫的政治需要。而《东北史纲》作为东北地方史研究的开山之作，③ 对唤起中国学者赶快进入这一领域不啻有警钟的作用。至于《东北史纲》一书的著作权，后来又有种种猜疑和误传，④ 其实民国二十一年度史语所工作报告早已载明为傅斯年所作。

《史记》研究：1919年1月傅斯年发表了书评《清梁玉绳著〈史记志疑〉》，对清代梁玉绳所著《史记志疑》，他的评断是"中国人之通病，在乎信所不敢信，此书独能疑所不当疑"。受今文学派"怀疑"风气的影响，他还是以为"疑古"胜于"信古"，"若《史记志疑》者原非创造之才，独此过疑之精神议论不可没也。姚际恒《古今伪书考》一书，不伪者亦伪之；然彼之伪者亦不伪之，度量相越，不可以道里计其短长也"。因为"学术之用，始于疑而终于信，不疑无以见信"。所以他还是肯定"是书之长，在于敢于疑古，详于辨证。其短则浮词充盈，有甚无谓者。又见

① 1934年1月1日《大公报》"文学副刊"宣布该刊停刊。此前，1933年7月《学衡》出完第79期后亦停刊。两刊均为吴宓主编，停刊原因，吴学昭认为：《学衡》主要是"经费问题"，《大公报·文学副刊》"大概是为了适应新文化运动蓬勃发展的形势"，参见吴学昭：《吴宓与陈寅恪》，北京：清华大学出版社，1992年12月版，第79页。

② 顾颉刚：《当代中国史学》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年3月版，第90页。

③ 参见李治亭主编：《东北通史》前言，郑州：中州古籍出版社，2003年1月出版，第1页。

④ 参见王汎森：《思想史与生活史有交集吗？——读"傅斯年档案"》，《中国近代思想与学术的系谱》，第327～329页。

其细不见其大，能逐条疑之，不能括全体为言"。[1] 对此书的优长与缺陷甚为明晰。文末他赞扬崔适的《〈史记〉探源》"视此进一等矣"，这篇书评明显留有今文学派影响的痕迹，这大概是傅斯年听完崔适一课后的心得。[2]

傅斯年后来所作《〈史记〉研究》对《史记》本身有进一步的探讨，他指出《史记》不是一部容易研究的书，其理由有三：一、司马迁作《史记》百三十篇，"本未必已写定本"，后经无数次转改，"现在竟成古籍中最紊乱者"；二、司马迁所据引各书，"无不成有问题者"，"今只有互校互订，以长时间，略寻出若干端绪"。三、整理《史记》"需用若干专门知识"，不仅辨章史事，考订章句而已"。[3] 他认为司马迁"非古史学家乃今史学家"。[4]《史记》之卓越处在于"整齐殊国纪年"，"作为八书"，"疑疑亦信"。[5] 傅斯年的这些观点，为人们重新研究《史记》指明了新的路径。1948年史语所购到宋刊本《史记》，他据此本作《北宋刊南宋补刊十行本〈史记集解〉跋》；又因为中央图书馆所藏的《后汉书》与此相类，复作《〈后汉书〉残本跋》一文，对两种版本作了细致的考订。

傅斯年读书有"博而寡约"的倾向，其治学涉及面亦广。他涉猎的学科，文、史、哲均有；跨越的时段，以上古、秦汉、明清三段为强，尤其是在上古史研究领域，他在新材料的占有和学术素养方面的积累，均占有优势，其成果处于该领域的领先地位。惜因繁忙的行政工作和时局的动荡不定，傅斯年的学术研究工作时间受到极大的限制，拟定的学术计划常常只能暂时搁置。

---

① 傅斯年：《清梁玉绳著〈史记志疑〉》，原载1919年1月1日《新潮》第1卷第1号。

② 崔适在北大讲课，发讲义稿《〈史记〉探源》。参见顾潮：《顾颉刚年谱》，北京：中国社会科学出版社，1993年3月出版，第41～42页。

③ 傅斯年：《史记研究·史记研究参考品类》。

④ 傅斯年：《史记研究·论司马子长非古史学家乃今史学家》。

⑤ 傅斯年：《史记研究·论太史公书之卓越》。

他的很多设想，未能形成最终成果。现有的著作，刊行的仅为其中一部分，许多尚是手稿、残稿、讲稿，给后人留下了很多的遗憾。加上天不假年，壮年中断，他个人的学术研究成了一项未竟的遗业，提及这一点，李济沉痛地说，傅斯年的个人风格颇类似于法国启蒙运动的大师伏尔泰，两人"在反对愚昧一点，的确相像。最可惜的是伏台尔活到八十四岁，把他要写的都写完了，但孟真只活到五十四岁就死了。他满肚子的学问，满肚子的见解，正在成熟的时候，正在开始写的时候，忽然死去，真是最可伤心的事，不可补偿的损失"。① 因学人生命的夭折而出现的断裆，这样的现象曾经出现在王国维、徐志摩、刘半农、丁文江等人身上。当傅斯年猝逝时，台湾学界震惊不已，陷入巨大的悲痛之中。身在内地的陈寅恪亦赋诗悼念，以傅青主、"海外王"喻之，② 足见傅斯年在这位史坛大师心中的分量之重！③

四、傅斯年的教育理念

傅斯年一生未离学校，除早期在北大读书和欧洲留学的13年外，归国后他与教育的关系有五段：第一段是在中山大学任教（1926年12月—1928年10月），担任文科主任和中文、历史两系主任；第二段是在北京大学国文、历史两系任兼职教授（1929—1936年初）；第三段是在抗战期间担任西南联大历史系教授、北大文科研究所所长（1938—1945年），并一度兼任西南联大校务委员；第四段是代理北大校长（1945年8月—1946年

① 罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》。

② 陈寅恪：《〈霜红龛集〉望海诗云"一灯续日月不寐照烦恼不生不死间如何为怀抱"感题其后》，收入《陈寅恪集·诗集》，北京：三联书店，2001年5月出版，第74页。

③ 有关傅斯年与陈寅恪的关系，参见王汎森：《傅斯年与陈寅恪》，收入《中国近代思想与学术的系谱》，石家庄：河北教育出版社，2001年11月出版，第385～394页。

8月)；第五段是任台大校长（1949—1950年）。从傅斯年在中山、北大、西南联大、台大四校的任职中，可以看出他在教育岗位上有一个显著的特点：即在特殊时期接受重要职责。其中在中大文科主任、北大代理校长、台大校长任上，他充分展现了个人的行政才干，获得了各方面的高度评价。即使在北大兼任教授，虽未出任重要行政职务，但他实际参与校务，且在用人、筹款方面协助校长蒋梦麟，而在抗日御敌方面则为北平知识界的中坚人物之一。① 可以这么说，民国期间大学的几次重大变迁，都有傅斯年活动的身影。②

南京国民政府时期的教育部长和著名大学校长可分三种类型：一是知识领袖型，如蔡元培、胡适，因其在知识界的特殊声望，获得高位，但予管理校务往往取"无为而治"，以德服人，傅斯年曾戏称蔡、胡两人的办事能力"真不敢恭维"。③ 二是学者官僚型，如朱家骅、蒋梦麟、罗家伦，他们有留学的经历，更有与国民党的密切关系，国民党的党性色彩比较浓厚。三是职业干练型，以张伯苓、梅贻琦、傅斯年最为典型，他们的党派色彩相对淡薄，抱定教育救国的宗旨，以教育为职守，属于比较纯粹的教育家。由于大学在其运作过程中与政府的关系密不可分，傅斯年与国民政府自然保持了密切的合作关系，其他几位大学校长也大体如此。

傅斯年的谈论教育主要在两个时段：一是在20世纪30年代；一是在生命的最后五年，即1946年至1950年这一段。前一段面临教育重建的任务，因而他的教育思想充满改革的色彩；后

---

① 蒋梦麟：《忆孟真》，原载1950年12月30日台北《中央日报》。

② 有关傅斯年在中山大学、北京大学、台湾大学的情况，参看李泉：《傅斯年在中山大学》，收入《傅斯年》，济南：山东人民出版社，1991年8月出版。欧阳哲生：《傅斯年与北京大学》，载1996年9月20日《北京大学学报》（哲学社会科学版）第5期。李东华：《鞠躬尽瘁，死而后已——傅斯年先生在台大》，载1996年11月《台大历史学报》第20期。

③ 蒋梦麟：《忆孟真》。

一段随着国民党政权的垮台，近代教育也渐告落幕，故他着重于对中国近代新教育的反思。在清末民国时期，许多教育家抱着救国强国的目的，把教育看成是一项兴国的事业去孜孜追求，傅斯年亦是如此。他们的教育活动虽有种种的限制（特别是政治的限制），但在理念上的确还有更大更高的关怀，这就是教育是关系到民族命运的兴衰，教育是国家的百年大计。正如在学术上傅斯年有其民族主义的深切关怀一样，在教育方面他也竭尽心力，为国服务。

1930 年是南京国民政府着手教育改革的一个历史时期。由于长期的战乱和政局动荡，中国教育受到了极大的摧残，北方大学遭遇尤惨。面对这样一种情势，知识界围绕振兴教育在《独立评论》等刊展开了热烈讨论。傅斯年是其中活跃的一员，他发表的有关文章有：《教育崩溃之原因》、《教育改革中几个具体事件》、《教育崩溃的一个责任问题——答邱椿先生》、《改革高等教育中几个问题》、《再谈几件教育问题》、《大学研究院设置之讨论》、《青年失业问题》、《论学校读经》、《中学军训感言》等，就改革教育（特别是高等教育）提出了自己的意见。

对于教育的现状，傅斯年认为已"呈露崩溃的形势"，产生教育崩溃的原因：一是"学校教育仍不脱士大夫教育的意味"；二是"政治之不安定"；三是"一切的封建势力、腐落思想、工具主义，都乘机充分发挥"；四是哥伦比亚大学教师学院的中国留学生给中国教育界带来的美国模式不适应国情；五是"青年人之要求，因社会之矛盾而愈不得满足"。① 这其中的一、二、三条不难理解，惟对推广美国教育模式的微词引起了来自哥大教师学院的邱椿、杨亮功的商榷，② 这反映了当时教育界内部留欧派

① 傅斯年：《教育崩溃之原因》，原载 1932 年 7 月 17 日《独立评论》第 9 号。后在《教育崩溃的一个责任问题——答邱椿先生》，原载 1932 年 7 月 31 日《独立评论》第 11 号，傅斯年表示第四、五条不构成原因。

② 邱椿：《通信：教育崩溃的一个责任问题》，原载 1932 年 7 月 31 日《独立评论》第 11 号。杨亮功：《读了孟真先生〈再谈几件教育问题〉以后》，原载 1932 年 10 月 16 日《独立评论》第 22 号。

与留美派两大系统之间的矛盾。傅斯年解释说，哥大"教师学院的中国毕业生确曾在中国民七八年以来的教育学界占一个绝大的势力，而其成绩我们似乎不敢恭维"。"这些教育学家高谈测验、教学、行政、心理等等，似乎花样的很，而于教科究竟应该怎么样，学生的知识如何取得，如何应用，很少听到他们的议论，尤其少见他们的设施"。① 也就是说，哥大教师学院毕业的中国留学生推广美国教育模式未能对改变中国的教育现状产生预期的成效，这是他的不满意之处。

傅斯年提出教育改革的途径为：（一）"全国的教育，自国民教育至学术教育，要以职业之训练为中心"；（二）"全国的教育要有一个系统的布置"，不能放任自流；（三）"教育如无相当的独立，是办不到的"。保障教育独立的办法包括：应当确保教育经费独立，严格审定校长教员教授的资格，设立视学监督，考核地方教育业绩；（四）中国教育崩溃是上自教育部起，故改革也要自上而下；（五）教育当局要为有才学的穷学生统筹安排。② 这些意见最引人注目的是对教育部的批评和要求教育独立。以此为思路，傅斯年设想教育改革必须自上而下。

> 平情而论，教育至有今日之败坏，还不都是历年来中央及地方上教育当局（校长在内）的责任，还是越不到学生身上的。果然教育部能建设的像个样子，而对于大学校长、教育厅长之人选慎重将事，中国教育未必即无办法。所谓教育部建设得像个样子者，须得有认识，有方针，有技能。③

具体到高等教育，傅斯年以为高等教育为学术教育，传统的

① 傅斯年：《通信：教育崩溃的一个责任问题》，原载1932年7月31日《独立评论》第11号。

② 傅斯年：《教育改革中几个具体事件》，原载1932年7月24日《独立评论》第10号。

③ 傅斯年：《再谈几件教育问题》，原载1932年10月2日《独立评论》第12号。

高等教育"只有国子监及各地书院"，而"国子监只是一个官僚养成所"，书院尚有"自由讲学"或"作些专门学问"的可能。清末教育改革将书院关门，在傅斯年看来，这是"当时的失策"，"书院可存，而书院中之科目不可存"。民国至30年代，中国大学虽有发展，"仍然不是一个欧洲的大学"，"今之大学制度仍不能发展学术，而足以误青年，病国家"。①鉴于此，傅斯年提出高等教育的改革：第一，"大学教育不能置之一般之教育系统中，而应有其独立之意义"。第二，"大学之构造，要以讲座为小细胞，研究室（或研究所）为大细胞，而不应建上些教员，一无附着，如散沙一般"。第三，"大学以教授之胜任与否为兴亡所系，故大学教授之资格及保障皆须明白规定，严切执行"。②把大学独立、大学的学术化和大学教授资格考核的制度化作为现有大学改革的重点。当教育部公布了《大学研究院暂行组织章程》后，各校纷纷上马设立研究院，对是否应办理研究院？傅斯年表达了审慎的保留，其理由是："一、大学之有研究组织是欧洲大陆上创始的风气，而英国是很后些时，受大陆的影响而变成的"。"二、大学中之研究院，与独设之研究院（如中央研究院等）及其同样的研究机构如地质调查所等，就处境论，各有其不便处。大学之研究院有不及专作研究院机构之便当处甚多"。三、"目下大学多不甚需要一个大学本科以上的阶级，若必设研究院，当以训练本科高级学生为主，至少此一事与招收之研究生应有同等的重视"。③看得出来，傅斯年并不主张盲目扩张大学，他的高等教育改革思路是将欧洲的经验与中国的高等教育现状相结合。

在30年代，与教育相关的一个问题是尊孔读经，它在知识界引起了广泛的讨论。1934年7月国民党第四届中央执行委员

①② 傅斯年：《改革高等教育中几个问题》，原载1932年8月28日《独立评论》第14号。

③ 傅斯年：《大学研究院设置之讨论》，原载1934年6月24日《独立评论》第106号。

会第128次会议通过《先师孔子诞辰纪念办法》，规定8月27日为"孔子诞辰纪念日"；这一天各地政要纷纷出面搞所谓孔诞纪念的"大典"活动，尊孔祀孔，提倡读经；章太炎也以国学大师的身份，从1935年4月起在苏州章氏星期讲演会上大讲"论读经有利而无弊"。①针对这样一股复古思潮，新文化运动的主要代表如蔡元培、胡适、鲁迅等挺身而出，撰文反对读经。蔡元培认为"经书里面，有许多不合于现代事实的话，在古人们处他们的时代，不能怪他；若用以教现代的儿童，就不相宜了"。"所以我认为小学生读经，是有害的；中学生读整部的经，也是有害的"。②胡适指出自古以来，"孔子是年年祭的，《论语》、《孝经》、《大学》是村学儿童人人读的，还有士大夫讲理学的风气哩！究竟那每年'洙水桥前，大成殿上，多士济济，肃穆趋跄'，曾何补于当时的惨酷的社会，贪污的政治"?③鲁迅提到现代中国的三个军阀袁世凯、孙传芳、张宗昌"都把孔夫子当作砖头用，但是时代不同了，所以都明明白白的失败了"。④从当时的历史背景看，这实际上为新文化运动的主流派同反对派以及国民党官方意识形态之间在如何处理儒学问题上的一场斗争，它是"五四"新文化运动的继续。傅斯年站在与新文化运动主将们这一边，也发表了《论学校读经》一文，详列了反对读经的理由：从历史上看，一、"中国历史上的伟大朝代都不是靠经术得天下造国家的，而一经提倡经术之后，国力每每衰落的"。二、"当年的经学，大都是用作门面装点的，词章家猎其典语，策论家壮其

① 章太炎：《论读经有利而无弊》，载1935年6月15、16日天津《大公报》。

② 蔡元培：《关于读经问题》，原载1935年5月《教育杂志》第25卷第5号。收入《蔡元培全集》第6卷，北京：中华书局，1988年版，第527页。

③ 胡适：《写在孔子诞辰纪念之后》，原载1934年9月9日《独立评论》第117号。收入《胡适文集》第5册，第409页。

④ 鲁迅：《且介亭杂文二集·在现代中国的孔夫子》，《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，1982年版，第317页。

排扬，作举业的人用作进身的敲门砖”。三、“汉朝的经学是汉朝哲学，‘以春秋折狱’，‘以三百篇当谏书’，那里是春秋三百篇之所有的事？汉朝的儒生自有其哲学”。从现实生活看，第一，“现在中小学的儿童，非求身体健全发育不可，所以星期及假日是不能减的，每日功课是不能过多的”。读经徒增加功课时间，于学生身心无益。第二，“经过明末以来朴学之进步，我们今日应该充分感觉六经之难读。汉儒之师说既不可恃，宋儒的臆想又不可凭，在今日只有妄人才敢说诗书全能了解，有声音、文字、训诂训练的人是深知‘多见阙疑’、‘不知为不知’之重要性的”。所以一方面“中小学课程中‘排不下’这门功课”，一方面也“教不成”它。① 傅斯年的这篇文章在当时激起了回响，胡适作《我们今日还不配读经》，对他的意见大表赞同，也认为“在今日妄谈读经，或提倡中小学读经，都是无知之谈，不值得通人的一笑”。②

考察30年代傅斯年的教育思想，他的重点是在大学教育体制，尤其是围绕大学独立、大学的学术化而展开。他反对中国盲目照搬美国的教育模式，而又比较倾向于欧洲普鲁士、法国的教育制度；他不满于中国教育行政当局的无能，希望对之进行切实的整顿和改革，“把教育部建设成一个有技术能力的官厅”；他倡导教育独立，要求确保教育经费的独立和对学校校长、教育厅长任命的严格审核；他注重对中国教育现状的体察，强调按照中国教育的实情制定政策。这些都是他在设想各项政策时所持行的基本原则。大体来说，他的基本思路，如要求教育独立，反对读经，与蔡元培、胡适基本一致；至于具体的改革政策，如大学研究院的设置不宜单立一层次，中小学课程的设置要少而精等意见，则属于个性化的条陈建议，其中有些意见也并不成熟。

---

① 傅斯年：《论学校读经》，原载1935年4月7日《大公报》。

② 胡适：《我们今日还不配读经》，原载1935年4月14日《独立评论》第146号。收入《胡适文集》第5册，第443页。

当时知识界还发生过一场争论，这就是中西医之争，它虽与教育无关，但也是中西文化论战的一个重要内容，傅斯年是这场论争中的一个主角。在西医向中国输入的过程中，曾经围绕中西医的优劣，近代中国学界、医界有过一番激烈的辨驳。许多新派人物普遍抱有一种排斥传统中医的倾向，有过学医经历的孙中山、鲁迅贬斥中医即是典型的例子，傅斯年也是如此。他发表了《所谓"国医"》、《再论所谓"国医"》、《答刘学濬"我对于西医及所谓国医的见解"》等文章，对中医表现了极大的偏见，自称"我是宁死不请教中医的，因为我觉得若不如此，便对不住我所受的教育"。① 这样的话很难说出于理智，或具有科学的成分。它是新文化运动的反传统、反国粹的这一倾向在医学领域的极端表现，它反映了新文化运动偏激和不成熟的一面。以今天人们认识中医的水准来衡估，它可以说不仅是一种偏见，且极其错误。但它出自笃信科学的傅斯年之口，在当时具有很大的影响力。据左舜生回忆：

> 有一问题，原与政治无直接关系，与抗战更是风马牛不相及，可是每次参政会开会，几乎总要大闹一场，照例又闹不出结果，便是中西医之争。袒中医者，以孔庚为首领；袒西医者，以傅斯年为巨擘；彼此各执一辞，咻咻不已，一定要吵得面红耳赤，才以不了了之。我细想，像这样一个问题，何以会提到一个研讨政治军事的机构里面来辩论呢？我假定的答案是这样的：所谓中西医之争，确乎不是一个简单的问题，而是由于中西思想根柢上有了绝对不同的差别，乃形成两种绝对不同的医病方法。辩论者表面上是在争西医，实际上却是各自在拥护自己思想上的立脚点，所以才争得那样起劲。

① 傅斯年：《所谓"国医"》，原载1934年8月26日《独立评论》第115号。

……现在我回想他们两位在当时参政会的声音笑貌，觉得他们都是很认真而极可爱的人物。①

罗家伦在回忆中也提起这一件事，② 这是新文化派在反传统路线上走向极端的一个例证。虽因时间的推移，它的影响力早已完全消失，但其中蕴藏的教训，仍值得人们吸取和总结。

抗战胜利后，百废待兴，然国共两党的内争打破了人们对和平的期待，将中国重新引向了战争的漩涡。本来新教育为抗战的爱国主义精神提供了重要资源，在抗战两周年之际，傅斯年即充分肯定这一点：

这里所谓新教育，专自清季以来之新制而言，尤其着重在五四以来之开明运动，近几年中之民族主义教育。在今天，回想我们在小学时代——清光绪末年——真正是两个世界了。现在的青年，以考上空军学校、炮兵学校为荣，尤其是在好家庭中之青年，有此志愿，至于一般老百姓，爱国心之发动，更可以看出时代的转变。诚然受者尚有不少的人去做汉奸，可见在教育上还要努力。但是以百分比例算去，可见目下的局面比在二十年前，或十年前，汉奸要多好些倍。③

抗战时爱国青年颠沛流离，内战中整个教育又毁于战火，这场惨局不能不使教育界的人士痛惜。傅斯年晚年一方面深受心血管病的煎熬，一方面担负沉重的行政工作。在即将卸任北大代理校长时，他深感有必要对学校大加整顿，在《漫谈办学》一文中表达了这种焦虑。"现在全国学校在病态中，是无可讳言的。造成这个苦境的因素，当然原因不一，有的属于政治，有的属于经

① 左舜生：《近世十年见闻杂记》，台北：中国青年党中央党部印行，1984 年 7 月，第 82 页。

② 罗家伦：《元气淋漓的傅孟真》。

③ 傅斯年：《抗战两年之回顾》，载 1939 年 7 月《今日评论》第 2 卷第 3 期。

济，有的属于时代的动荡，但也有不少由于教育行政和学校当局的措施。诚然，在政治不上轨道，经济濒于崩溃的情况中，办学是很不容易的，但这并不能作为学校当局不努力、不尽责任的理由”。为此，他特别呼吁：“政府应尽政府的责任”，“学校当局应尽学校当局的责任”，“学校必有合理的纪律”，“学校必有良好的学风”。① 但随着内战的进行，傅斯年的这些想法不仅没有实现，教育的现况反而越来越坏。

1949 年 1 月傅斯年走马上任台大校长。他一方面应对繁忙的学校行政工作，力图在当时混乱、动荡的时局中为台大师生谋求一片清净的学术教育园地；一方面反思近代中国新教育走过的路程，总结在中国建立现代教育制度的历史经验。国民党在大陆的失败，有人将之归罪于教育。对此，傅斯年不同意这种看法：“教育确不曾弄好，教育界的人也未曾尽其最大责任，这话是对的，若说一切祸害都出于教育界，是不能服人之心的。教育影响政治，远不如政治影响教育，历史告诉我们如此。”② 他原打算系统总结自己的高等教育思想，写作一册《大学理想》的书，“事实和理想”的矛盾刺激他的思想，终因事忙和猝然去世而只留下几篇文章。傅斯年在台大期间发表的研究教育的一组文章——《几个教育的理想》、《一个问题——中国的学校制度》、《中国学校制度之批评》，加上一批讨论台大体制改革的文章，是他生命最后两年的文字，故也可以视为他积一生教育经验的心血之作。

傅斯年晚年办教育的理想境界是“平淡无奇的教育”、“性品教育的初步”、“公平”。他以老子“善用兵者，无赫赫之名；善治国者，无赫赫之名”来说明办学的常规之道。这显然是基于他在大陆的经验教训，由于他个人的显赫声名，无论做什么事都是

① 傅斯年：《漫谈办学》，原载 1946 年 8 月 4 日北平《经世日报》。

② 傅斯年：《中国学校制度之批评》，原载 1950 年 12 月 15 日《大陆杂志》第 1 卷第 11 期。

轰轰烈烈，因此也招来不少的嫉妒、攻讦，弄得他疲于奔命，精疲力竭。傅斯年晚年倾向于低调做实事，故开首即以"平淡无奇的教育"来表明自己的办学之道。他对性品教育的理解反映了他对中西德育思想的贯通：

教育的一个大目的，当要是陶冶学生的性品。所谓性品……为一个人对人对物的态度。上等的性品，是对人对物，能立其诚，这本是中国儒家的道理，但西洋的正统哲学，从苏格拉底到现在的非唯物史观非极权论者，总多少站在这个立场上。……

我在台湾大学对于学生的性品教育，只说一句"讲道"的话，就是"不扯谎"，因为这是性品教育的发轫。这一项做不到，以后都做不到。这一项我确实说了又说，我以为扯谎是最不可恕的。科学家扯谎，不会有真的发现，政治家扯谎，必然有极大的害处，教育家扯谎，最无法教育人。……凡是作学问的人，必然从不扯谎做起。我的"谆谆然命之"，只有这一项。

我所以重视这一道理，因为做学问是为求真理的，一旦扯谎，还向哪里，用什么方法求真理去？没有智慧的诚实（Intellectual honesty），学问无从进步；至于做人，是必须有互信的，一旦互相诈欺起来，还有什么办法？将来学成了社会上的人物，无论是哪种职业，包括政治在内，必须从立信做起。①

由于长期的社会动荡，使得学校也变得风雨飘摇，故傅斯年强调学校需要法治的重要性，这是因为"学校没有法治，不能上轨道"。而法治的第一要义是公平。"公平的第一义，是凡同样的人在一切法律或规则上平等"。②正是从这一理念出发，他在台大

①② 傅斯年：《几个教育的理想》，原载1950年2月6日《台大校刊》第56期。

大力推行管理、教学、后勤各项制度的建设。

中国近代学校之设，始于晚清的同文馆和南北洋的各种学堂，“全是为吸收欧洲物质文明的”；“庚子以后，始普立近代学校制度”，师法日本的教育制度；“自民国初年起，改起来，一步一步，到十年而大改。这些改动，可以一句话归纳，就是说，受美国影响，学习美国”。① 对于到1949年为止中国教育所走过的这段照抄外来教育制度的过程，傅斯年语重心长地批评道：

只可说是抄袭的，而不可是说是模仿的，因为模仿要用深心，抄袭则随随便便。只可说是杂柔的，而不可说是偏见的，因为杂柔是莫名其妙中的产品，偏见尚有自己的逻辑。只可说是幻想的，而不可说是主观的，因为幻想只是凭兴之所至，主观还可自成一系，并模仿，偏见，主观还有些谈不到，便是中国学校制度。②

“学校制度既是累积的地层，而不是深思善改的结果”。往往是一个旧的问题未解决，新的问题又接踵而来。针对教育中所积存的层层弊病，他提出了五大改革原则：一、由“层层过渡的教育”，“应改为每种学校都自身有一目的”。二、由“济民教育”，“改为能力教育”。三、由“资格教育”，“改为求学教育”。四、由“阶级教育”，“改为机会均等教育”。五、由幻想教育“改为现实教育”。③ 其中对“机会均等教育”的要求反映了傅斯年的一贯的平民主义思想。由于家道中衰，傅斯年一生极为同情、关切下层劳苦大众的疾苦。“五四”时期，他根据自己走访、调查济南以西以北的农民所得情况，写作了调查报告《山东底一部分的农民状况大略记》。④ 1934年，为失业青年谋求出路，他发表《青年失业问题》一文，提出解决这一问题的四条办法：即“严

①② 傅斯年：《中国学校制度之批评》，原载1950年12月15日《大陆杂志》第1卷第11期。

③ 傅斯年：《一个问题——中国的学校制度》，原载1950年11月29日台北《中央日报》。

④ 傅斯年：《山东底一部分的农民状况大略记》，原载1920年1月1日《新青年》第7卷第2号。

格澄清公务人员"；改进考试政策；鼓励学生"反乡间去"；在量的方面缩小大专学校规模，提高办学质量。[①]晚年他又郑重提出："国民教育必须做到宪法上的要求，凡是适龄儿童，除非因残废疾病，必须受到国民教育，这是国家在教育上第一件当努力的。在台湾省，初中四年，也应于十年内变为义务教育。"[②]他的这一建议在台湾受到重视，得以落实。

围绕贯彻上述改革原则，傅斯年提出了一整套改革方案，包括：一、正名。即将各级学校之名统一厘定。最低一级是"国民学校"；其上是初级中学，改称通科学校，学制四年；再上是高级中学，或附于大学改称预备学校，或与初中联合一起称为书院；这是普通教育系列。初级职业学校改称术科学校，高级职业学校改称艺科学校，专科学校一仍其旧，这是职业教育系列。大学本是学院之集合体，"故改称联合学院亦无不可"，这是高等教育系列。二、"每一种学校都有他自身的目的，这就是说，他在每一种学业，便得到了在那一种学校的智力与训练，便自成一个阶级"。为能落实这一方案，他又提出必须理顺五个方面的关系：(1) 计划教育与自由发展。(2) 理解与现实。(3) 传统与改革。(4) 技能与通材。(5) 教堂与商场。为搞好教学，傅斯年还特别提出要加强编译大、中、小学的教科书的建设和学风建设。"如欲改革学校制度，不可不有新风气；若风气不改，一切事无从改，不止教育而已"。[③]

傅斯年晚年对大学意义的理解越来越明晰。从大学目的看，"办大学为的是学术，为的是青年，为的是中国和世界的文化，这中间不包括工具主义，所以大学才有他的自尊性。这中间是专

① 傅斯年：《青年失业问题》，原载1934年9月30日《大公报》星期论文。

②③ 傅斯年：《中国学校制度之批评》，原载1950年12月31日《大陆杂志》第1卷第12期。

求真理，不包括利用大学作为人挤人的工具"。[1]为此，他还特别将作为中国的台湾大学与光复前的日本的台北帝国大学加以区别，"台湾省既然回到祖国的怀抱，则台湾大学应该以寻求真理为目的，以人类尊严为人格，以扩充知识、利用天然、增厚民生为工作目标。所以这个大学在物质上虽然是二十多年了，在精神上却只有四年"。[2]为鼓励、鞭策台大师生，傅斯年提出以"敦品、励学、爱国、爱人"八字作为治校方针。从大学职能看，(一)"大学万万不可操杂职业学校的用意"。(二)"大学以学术为本位，专科是以应用为本位"。(三)"大学的教学必然与专科学校大不同"。(四)"大学的资格除在大学或研究机关外，不应优于专科"。他对大学的学术与教育之间的关系也有了明确的定位：

> 大学是学术机关，他的教育的作用是从学术的立点出发，不是倒转过来，他的学术的作用是从教育的立点出发。换句话说，大学是以学术为中心，而用这中心发挥教育的力量；不是以教育为中心，而从这中心发挥学术的力量。[3]

如何总结近代中国教育制度的利弊得失，这是一个重大课题。傅斯年在对近代中国教育照搬外国模式造成的失误所作深刻检讨的基础上，结合中国传统教育思想和西方近代教育思想，结合中国教育现状的实际，对中国教育结构及其教育制度作了新的设计。傅斯年晚年关注的主题是教育制度本身的建设，他强调敦品教育、学术教育、能力教育、公平教育、国民教育，这些都属于教育的常规问题，这反映了他本人对教育走上正常轨道的渴望。在中国处于新的转折关头的历史时刻，这样的思考不仅难能

---

①② 傅斯年：《"国立"台湾大学第四次校庆演说词》，原载 1949 年 11 月 21 日《台大校刊》第 45 期。

③ 傅斯年：《台湾大学选课制度之商榷》，原载 1949 年 8 月 15 日《台大校刊》第 37 期。

可贵，且极其必要。傅斯年晚年所作的思考，可以说开启了对这一问题的探讨。限于当时的环境和他自身的条件（主要是身体和精力），他的思考只能说是初步的，但它毕竟具有建设性的意义。今天我们研读他留下的这些遗作，对我们回顾、总结百余年来中国新教育的历史经验，应能得到不少的启示。

傅斯年任台大校长不足两年，他以"没有看法，只有做法"来表示自己低调做实事的决心，① 处变不惊，乱中求治，在他的领导下，台大很快成为台岛凝聚知识界力量的一个新的中心。据他自述："第一学期应付学潮，第二学期整理教务，第三学期清查内务，不查则已，一查则事多矣！据上所载，特少数耳。以教育之职务而作此非教育之事，思之痛心；诚不可谓为努力，然果有效否？不可知也。思之黯然！"② 繁忙的工作对他本已虚弱的身体造成了严重的损害，以至倒在这一工作岗位上。傅斯年去世后，台大师生为继承傅斯年的遗志，以他所题"敦品、励学、爱国、爱人"为校训，铸"傅钟"，修"傅园"，编辑、出版《傅故校长哀挽录》、《傅孟真先生集》，表达台大人对傅斯年的深切怀念。傅斯年在台大的时间虽短，但他那努力奋进的拼搏精神给台大师生留下的深刻印象，决非前后任何一届校长所能比。诚如有的论者所指出："台大校史上，孟真先生虽非创校校长，但在常规及制度之设立上，恐无人能出其右。"③ 傅斯年是真正的台大之父！

① 程沧波：《记孟真》，《傅故校长哀挽录》，第 49 页。

② 傅斯年致张其昀信，具体日期不详，时间应在 1950 年下半年。转引自那廉君：《傅孟真先生轶事》，原载 1969 年 12 月台北《传记文学》第 15 卷第 16 期。

③ 李东华：《勋绩尽瘁，死而后已——傅斯年先生在台大》，载 1996 年 11 月《台大历史学报》第 20 期，第 136 页。该文对傅斯年在台大的制度建设和校务处理，有详细讨论，本文不赘。

五、傅斯年著作的整理、出版

傅斯年在其生前仅有两部著作单行出版，一本是《东北史纲》第一卷，一本是《性命古训辨证》。其他著述，如在中山大学、北京大学教学的讲义稿生前并未整理出版；所写论文、序跋、书评则以单篇的形式见诸于各种报纸、期刊，其中学术论文大都发表在《国立中央研究院历史语言学研究所集刊》和所内刊物上。

傅斯年著作的系统整理和出版是在其去世以后。大规模的整理出版先后有三次，均在台北进行。第一次是1952年12月台湾大学出版的《傅孟真先生集》(6册)，由胡适作序，分上、中、下三编，上编（第1册）所收之文，自傅斯年在北京大学读书时代起，迄于欧洲留学归国止；中编（第2～4册）所收皆学术性质论著，包括学术论文、专著、讲义稿；下编（第5～6册）所收为附论及杂著。编辑凡例称，"《东北史纲》一书，因非先生一人手笔，兹未收入"。① 但实际出于其他原因，应收而未收者还有，如上编应收之《社会革命——俄国式的革命》、下编应收之《宋子文的失败》、《论豪门资本之必须铲除》等。至于漏收者则更多。诚如编者所称，傅先生"平生为文，往往随手散置，不自珍惜，故搜集匪易"。②

第二次是1967年1月台北文星书店出版的《傅斯年选集》(10册)。说是选集，但较前此出版的《傅孟真先生集》增收了43篇。文星书店倒闭后，文星版的《傅斯年选集》版权，则转归传记文学社所有。

第三次是1980年9月台北联经出版事业公司出版的《傅斯

①② 《傅孟真先生集》编辑凡例，《傅孟真先生集》第1册，台北：台湾大学，1952年12月版，第1页。

年全集》（7册），由傅斯年遗孀俞大綵作序，各册内容如次：第一册收《中国古代文学史讲义》、《〈诗经〉讲义稿》。第二册收《史学方法导论》、《〈史记〉研究》、《战国子家叙论》、《性命古训辨证》四种。第三册收学术论文、序跋。第四册为文史评论集。第五册为政治评论集。第六册收有关教育之论文。第七册收杂文、书信。书后附有俞大綵的《忆孟真》、傅乐成的《傅孟真先生年谱》和陈槃所作的后记。此版不仅较《傅斯年选集》在篇幅上有新的扩充，新收文字9篇；而且在编校质量上亦有很大改进，校改原《傅孟真先生集》所存误排、脱落达700余字。

此外，1995年底，为纪念傅斯年诞辰一百周年，王汎森先生、杜正胜先生编辑的《傅斯年文物资料选辑》，由台北中研院史语所出版。此书主要分两部分：第一部分为生平文物资料选，收集傅斯年本人的照片和相关文物的图片。第二部分为友人致傅斯年的书信影印件，共38件。据编者《前言》称，现存中研院史语所的"傅斯年先生档案"，约五千多件，分五箱保存在台北中研院史语所，内中傅斯年的部分来往书信及其遗稿已整理出版。

大陆自20世纪90年代以来，陆续出版傅斯年的著作。1996年2月天津人民出版社出版《傅斯年选集》，收录傅斯年文字近30万字。同年8月河北教育出版社出版《中国现代学术经典丛书·傅斯年卷》，篇幅与前书差不多，只是前书选文包括学术、教育、时论诸项，此书仅收学术类著述。2002年8月河北教育出版社出版了傅斯年著《民族与古代中国史》，选目实与《中国现代学术经典丛书·傅斯年卷》基本雷同。此外，各种丛书中辑收的傅斯年著作有：1997年辽宁教育出版社出版的"新世纪万有文库"中的《史料论略及其他》，同年上海学林出版社出版的《人生问题发端》，1998年浙江人民出版社出版的《出入史门》，2001年中国青年出版社出版的《傅斯年学术文化随笔》。这四种均为编者所编的傅斯年著作，篇幅约10余万字不等。

此次出版的《傅斯年全集》按内容和体裁计分七卷。各卷依次为：第一卷早年文存（1918—1926年），第二卷学术专著，第三卷学术论文，第四卷时评政论，第五卷教育、文化、医学、人物、诗歌，第六卷工作报告，第七卷书信（后附年谱简编）。在台北联经版基础上，此次所收文内容又有较大篇幅的新的扩充，新增内容包括：第一卷新收傅斯年早年文章10篇，篇目为：《致蔡元培：论哲学门隶属文科之流弊》、《社会革命——俄国式的革命》、《讨论"的"字的用法》、《再申我对于"的"字用法的意见》、《时代与曙光与危机》、《欧游途中随感录（一）北京上海道中》、《青年的两件事业》、《美感与人生》、《留英纪行》、《要留学英国的人最先要知道的事》。第二卷增收《东北史纲》（第一卷）。第三卷新增学术论文6篇，篇目为：《〈语言历史学研究所周刊〉发刊词》、《致〈史学杂志〉编辑先生函》、《中西史学观点之变迁》、《戏论一》、《闻达〈论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题〉一文案语》、《论李习之在儒学性论发展中之地位》。第四卷新增在国民参政会提案、政论、谈话22篇，篇目为：《关于九国公约会议之意见》（1937年）、《请政府加重救济难民之工作案》（1938年）、《英美对日采取经济报复之希望》、《政治之机构化》、《在参政会提案》（1939年）、《拟请政府制定〈公务员回避法〉案》、《在国民参政会第三次大会关于财政的提问》、《在国民参政会第三次大会关于内政的提问》、《在国民参政会第三次大会关于经济的提问》、《请严禁邪教，以免动摇抗战心理案》、《为鲁省去岁迭遭水旱、风雹、蝗蝻之害，灾情惨重，民不聊生，拟请政府迅拨巨款从事赈济案》、《鲁省灾情惨重拟请中央加拨巨款迅放急赈并实施根本救济办法以拯灾黎而固国本案理由》、《在国民参政会第三届第三次大会的口头询问》、《关于财政问题在国民参政会的质询》、《彻查中央银行中央信托局历年积弊严加整顿惩罚罪人以重国家之要务而肃官常提案》、《谈北大不聘伪教职员》（1945年11月28日）、《关于"一二·一"惨案的谈

话》（1945年12月7日）、《对〈世界日报〉记者谈：不用伪北大人员，要替青年找第一流教授》（1945年12月8日）、《我们对于雅尔达秘密协定的抗议》、《谈北大复校》（1946年5月21日）、《论豪门资本之必须铲除》、《宋子文的失败》。第五卷新增课程纲要、试题、传记、题词、诗歌10篇，篇目为：《史学方法导论》课程纲要、《中国古代文学史》课程纲要、《中国上古史单题研究》课程纲要、《汉魏史择题研究》课程纲要、《追忆王光祈先生》、《段绳武先生传》、《为傅仁轨书文天祥〈正气歌〉、〈衣带赞〉诸诗题跋》、《为傅仁轨纪念册题词》、《恋歌》、《赠张景樾》；台大校长布告、启事则全为此次新收。第六卷所收工作报告全为此次新收。第七卷增收书信达二百余封，函目不赘。这些信函的原始出处主要来自中国社会科学院近代史研究所、南京中国第二历史档案馆和台北中研院史语所。它们有的已发表在海内外报纸杂志上，有的则尚未公开，经挖掘出来首次利用。

傅斯年的著作在海内外已有各种版本行世，此次整理、编辑《傅斯年全集》采取以原始发表版本为底本，以联经版《傅斯年全集》为参校的办法，在编校上又有许多新的改进。我们期待，这套新的《傅斯年全集》的出版，能为海内外学人进一步了解傅斯年先生一生志业及其理想提供便利。

2003年8月25日于北京海淀蓝旗营

目 录

1918 年

1919 年

1918 年

文学革新申义

中国文学之革新，酝酿已十余年。去冬胡适之先生草具其旨，揭于《新青年》，而陈独秀先生和之。时会所演，从风者多矣。蒙以为此个问题，含有两面。其一，对于过去文学之信仰心，加以破坏。其二，对于未来文学之建设加以精密之研究。过去文学，乃历史上之出产品。其不全容于今日，自不待智者而后明。故破坏一端，在今日似成过去，但于建设上讨论而已。然以愚近中所接触者言之，国人于此抱怀疑之念者至多。恶之深者，斥为邪说；稍能容者，亦以为异说高论，而不知其为时势所造成之必然事实。国人狃于习俗，此类恒情，原无足怪。然欲求新说之推行，自必于旧者之不合时宜处，重申详绎，方可奏功。然则破坏一端，尚未完全过去。此篇所说，原无宏旨，不过反复言之，期于共喻而已。

本篇所陈，纷杂无次，综其大旨，不外三端。一、为理论上之研究。就文学性质上以立论，而证其本为不佳者。二、为历史上之研究。泛察中国文学升降之历史，而知变古者恒居上乘，循古者必成文弊。三、为时势上之研究。今日时势，异乎往昔。文学一道，亦应有新陈代谢作用为时势所促，生于兹时也。此外偶有所涉，皆为附属之义。

今试作文学之界说曰，“文学者，群类精神上之出产品，而表以文字者也”。此界说中有“群类精神上出产品”之总(Genus)与“表以文字”之差(Difference)。历以论理形式，尚

无舛谬。文学之内情本为精神上之出产品，其寄托之外形本为文字。故就质料言之，此界说亦能成立。既认此界说为成立，则文学之宜革不宜守，不待深思而解矣。文学特精神上出产品之一耳(genus必为复数)。它若政治、社会、风俗、学术等，皆群类精神上出产品也。以群类精神为总纲，而文学与政治、社会、风俗、学术等为其支流。以群类精神为原因而文学与政治、社会、风俗、学术等为其结果。文学既与政治、社会、风俗、学术等同探本于一源，则文学必与政治、社会、风俗、学术等交互之间有相联之关系。易言之，即政治、社会、风俗、学术等之性质皆为可变者，文学亦应为可变者。政治、社会、风俗、学术等为时势所迫概行变迁，则文学亦应随之以变迁，不容独自保守也。今知政治、社会、风俗、学术等性质本为变迁者，则文学可因旁证以审其必为变迁者。今日中国之政治、社会、风俗、学术等皆为时势所挟大经变化，则文学一物，不容不变。更就具体方面举例言之，中国今日革君主而定共和，则昔日文学中与君主政体有关系之点，若颂扬铺陈之类，理宜废除。中国今日除闭关而取开放，欧洲文化输入东土，则欧洲文学中优点为中土所无者，理宜采纳。中国今日理古的学术已成过去，开后的学术将次发展，则于重记忆的古典文字，理宜洗濯；尚思想的益智文学，理宜孳衍。且文学之用，在所以宣达心意。心意者，一人对于政治、社会、风俗、学术等一切心外景象所起之心识作用也。政治、社会、风俗、学术等一切心外景象俱随时变迁，则今人之心意，自不能与古人同。而以古人之文学达之，其应必至于穷。无可疑者。知政治、社会、风俗、学术等应为今日的而非历史的，则文学亦应为今日的而非历史的。晚周有晚周特有之政俗，遂有晚周特殊之文学。两汉有两汉特殊之政俗，遂有两汉特殊之文学。南朝有南朝特殊之政俗，遂有南朝特殊之文学。降及后代，莫不如此。此理至明也。

且精神上之出产品，不一其类，而皆为可变者。固由其所从

出之精神，性质变动，迁流不居。子生于母，自应具其特质。精神生活本有创造之力。故其现于文学而为文学之精神也，则为不居的而非常住的，无尽的而非有止的，创造的而非继续的。今吾党所以深信文学之必趋革新，而又极望其革新者，正所以尊崇吾国之文学，爱护吾国之文学，推本文学之性质，可冀其辉光日新也。或者竟欲保持旧观，以往古之文学，达今日之政俗学问。一闻革新之论，实不能容。揆彼心理，诚谓今日以往之文学，造乎其极，蔑以加矣。夫造乎其极，蔑以加者，止境也，即死境也。口持保存国粹之言，乃竟以文学末日待之。何不肖不祥至于斯也？保存国粹之念，谁则让人。惟其有保存国粹之念，而思所以保存之道，然后有文学革新之谈。犹之欲保存中国，然后扑满清政府而建共和耳。

中夏文学之殷盛，肇自六诗，踵于楚辞（此就屈、宋、景言，不包汉世楚辞）。全本性情，直抒胸臆，不为词限，不因物拘。虽敷陈政教，褒刺有殊，悲时悯身，大小有异，要皆“因情生文”，而情不为文制也。惟其以感慨为主，不牵词句，不矜事类，故能吐辞天成，情意备至。而屈、宋之文，遂能“泱乎若翔风之运轻赧，洒乎若元泉之出乎蓬莱而注渤澥”。降及汉世，政教失而学术息，章句兴而性灵蔽。武功方张，吐辞流于夸诞。小学深修，奇字多人赋篇。独夫在上，谀声大作。心灵不起，浮泛成文。故能义贫而词富，情寡而文繁，炫耀博学，夸张声势，大而无当，放而无归，瓠落而无所容。于是六义大国，夷为三仓附庸；抒情之文，变作隶胥之录。相如唱之，杨雄和之，犹然天下从风，斯文敝之始也。东京以还，此道更盛。京都之制，全无性灵。堆积为工，诞夸成性。而性灵亦为文词所拘，末由发展。建安黄初之间，曹、王特出。子建之诗，直追枚、李。仲宣之赋，大革汉风。浮词去而气质尚，上跻乎变风变雅之间，非舍本逐末之赋家所能比拟。诚文学界中一大革新，亦是文学一大进化。无如狂澜方挽，迷途又生。渡江而后，“诗必柱下之旨归，赋乃漆

园之义疏"。文学依附玄家，不能自立。谢容易以光景之文，斯足美矣。而乃"启心闲绎，托辞华赡，巧倚迂回"，"晦涩费解"。以贵族之习气，合山林之幽阻，不谓为文弊不可也。则有吟咏性情反贵用事。天才短谢，物类乃祟。"崎岖牵引"，"拘挛补衲"。"惟睹事类，顿失精采"。"大明太始中，文章殆同书案"矣。又如沈约制韵，"使文徒多拘忌，伤其真美"。性灵汩没，不知其几何也。简文变古，淫艳当途。声色使人目眩，荡情致人心乱。岂仅害于文章，亦大伤于世道。徐庾承其流化，辞重情轻之倒置，积重难返矣。其于六代之中，"前不见古人，后不见来者"，独辟致远之境，不染斫辞之病，起江东之独秀者，则陶潜其人也（以上略本钟嵘、刘勰二家言及五代诸史传论）。隋唐之间，清风乃振。炀帝、太宗皆有变古之才。而开元之间，李、杜挺起，除六朝之文弊，启文囿之封疆，性灵大宏矣。降及元和，微之宫词，妇人能解；香山乐府，全写民情。革险阻而趋平易，舍小己以入群伦。又有昌黎、柳州，作范其间，除人造之俪辞，反天然之散体。论其造诣所及，柳则大启后世小说家刺时之旨（唐代小说本盛，然柳州之旨，却与当时芜滥卑劣者不同），又为持论者示精确之准的。韩则论文论学，皆启有宋一代风化（别有详论）。于骈体横被一世之际，独不惜人之"大怪"。于是开元、元和之间，诗文俱革旧观。言乎文情，靡靡者易为积健，拘文者易为直抒，辞重者易为情重。体渐通俗，市语入文。况述社会，略见端倪。言乎文体，又多有创作。七言长风，至李、杜始成体制，至香山乃能纪事。七律排律虽不始于此时，而创作奇格，实出杜公。太白古乐府，尤复一篇一格，句法长短参差，竟空前而绝后。又汉乐府之遗意，久已乖亡。晋宋以降，庙堂之制，则摹古不通；燕寝之作，则轻艳浮浅。唐世词张而乐离，乐府之为用已不可存。太白、香山独创新声以应之，后世名之曰词，遂成宋、金、元、明新文学之前驱，斯又足贵也。然则开元、元和之间，又为文学界中一大革新，亦是文学一大进化。旷观此千年中，变古者大开

风流，循旧者每况愈下。文学不贵师古，不难一言断定也。历观楚汉至今二千年中文学升降之迹，则有因循前修，逐其末流，而变本加厉者。若扬、马之承屈、景，南朝之承魏晋，北宋吴蜀六士之承韩公。皆于古人已具之病，益之使深，终以成文弊。又有不辟新境，全摹古人，若明清二代诸家之复古，极其能事，不过“优孟衣冠”，而其自身已无存在之价值，更何论乎性情之发展。别有挟古人之糟粕，当风化之已沫，斫成新体，专刻皮鞟。如樊南之四六，欧王之宋骈，内心疲苶不存，岂有不枯薄者耶？至为曹、王变古，独开宗风。李、杜、韩、柳，俱启新境。宋词、元曲，尤多作之自我。惟其不袭古人，故能独标后代也。凡此四格，因革各异，良劣有殊。宏治嘉靖复古之风，至今未斩。虽所托因人不同，其舍己则一。不以摹拟为门径，竟以摹拟为归宿。纵能希抗古人，亦仅为其奴隶（词、曲本宋元新文学，自明清复古家作之，亦复同流合污），斯乘之最下者也。若夫刻其皮鞟，逐其末流，一则徒辨乎体貌，一则流连而忘归，亦非宏宝之途也。此三者均未脱离古人，其能附骥尾而行以传于后者，幸也。明清复古之文，尤少谈之者。既无特殊之点，更无特殊之位置。而今之惑人犹复以趋古人为名高，岂非大左乎？革新诸家，亦多诡词复古。故太白则曰“圣代复远古，垂衣贵清真”。昌黎则曰“非两汉之书不敢观”。词、曲不袭前人矣，犹装其门，而曰“古乐府之遗”。斯由贵古贱今，华人恒性。语人自作古始，听者将掩耳而走，何如因利乘便，诡辞以为名高乎？且所谓变古者，非继祖龙以肆虐，束文籍而不观。贤者识其大者，不贤者识其小者。尽可取为我用。但能以“我”为本，而用古人，终不为古人所用，则正义几矣。《易》曰“革之时义大矣哉”，变动不居，推陈出新。今虽无人提倡文学革命，而时势要求，终不能自已也。

古典文学所由成立之历史，殊不足观也。周秦诸子动引古人，凡所持论，必谓古之道术有在于是者。此则求征以信人，取喻以足理，庄子所谓重言，与后世之古典文学渺不相涉者也。自

西汉景、武以降，辞赋家盛起。虽具瑰玮之才，而乏精密之思。欲为无尽之言，必敷枝叶之辞。义少文多，自当取资于事类。事类客也，今则变为主。所以足言也，今则言足犹取事类。臃肿不治尾大不掉之病，此其肇端也。又词赋家之意旨，原不剀切。取用于质言，将每至于词穷幸能免于词穷，亦未足以动人。故利用事类之含糊，以为进退伸缩之地；利用事类之炜烨，以为引人入迷之方。此古典文学所由成立之第一因也。两汉章句之儒，博于记诵，贫于性情。发为文章，自必炫其所长，藏其所短。引古人之言以为重，取古人之事以相成，当其能事于事古，其流乃成堆砌之体。斯风流传，久而不沫。于是书案之文，字林之赋，充斥于文苑。京都之作，人且以方物志待之矣，此古典文学所由成立之第二因也。魏晋以降，浮夸流为妄言。禹域未一，而曰“肃慎贡矢，夜郎请职”。克敌未竟，而曰“斩俘部众，以万万计”。但取材于成言，初无顾于事实。则直为古人所用，而不能用古人矣。斯习所被，遂成不作直言，全以古事代替之风。此古典文学所由成立之第三因也。降及齐梁，声律对偶，刻削至严。取事取类，工细已深。概以故事代今事。不容质说。古典文学之体于是大定。自斯而后，众家体制，为古典主义所范者多矣，寻其流弊，则意旨为古典所限，而莫能尽情；文辞为古典所蔽，而莫由得真；发展性灵之力，为古典所夺，而莫能尽性，文以足言之用，全失其效，且反为言害矣。故综此四端，可一言以蔽之，曰舍本逐末而已。今文学所以急待改革者，正求置末务本。于此舍本逐末之古典文学，理宜加以抨击。然用古典能得足志足言之效者，即不可与古典文学同在废置之例。古典原非绝对不可用，所恶于古典文学者，为其专用古典而忘本也。陈仲甫先生曰：“行文本不必禁止用典，惟彼古典主义，乃为典所用，而非用典也，是以薄之耳。”诚深得其情之言也。

欲知今后文言之宜合，当知上古文言何由分判。太古文言，固合而不离也。周诰殷盘，诘屈聱牙，正由以语人文，古今语

异，乃不可解耳（今人恶白话以为不古，而中国第一部书即以白话为之。托词名高者，其可以已乎）。古人竹简繁重，流传端赖口耳。欲口耳之易传，必巧饰其词，杂以骈句，润以声节。浸成修整之文，渐远天然之语。不观《尚书》之多韵语、偶辞乎，斯文言分离第一步也。周承二代之后，郁乎其文。大夫行人，多闻博古，自能吐辞温润，动引故言。孔子谓诵《诗》可以专对，专对之尚文可知也。《左传》载行人之语多有雷同者，其刻划可知也。士夫之言日美，遂为文章之宗；农牧之言仍质，乃成市语之体。斯文言分离第二步也。秦汉以还，动多师古，不敢如晚周之世，以当时语言为文章（诸子之中，自荀子等数家外，多用当时通用之语著之竹帛，即《论语》亦然也）。而文言分离之象大定。斯其第三步也。然汉魏六朝之文，内情终不远离于语言。史语《汉书》，多载彼时市语，学者诂经，好引当代方言。二陆往来之书，竟通篇为白话焉。魏晋以降，文章典丽，语言称是。《晋书·博物志》、《世说新语》等所载当时口语，少因笔削，概由直录。齐梁韵学入文，亦入于语。周颙之徒，双声叠韵，铿锵其话言。至于隋唐，此风不替。李密隔河数宇文化及罪，化及不解，曰“何须作书语耶”。化及粗顽，自不解书语，然密既腾诸口说，必彼时上流用之也。循上所言事实以观察之，可得四间。第一，中国语文之分离，强半为贵族政体所造成。贵族之性，端好修饰，吐辞成章，亦复如是。今苟不以高华典贵为文章之正宗，即应多取质言。且贵族之政，学不下庶人，文言分离，无害于事也。今等差已泯，群政艾兴。既有文言通用于士流，复有俗语传行于市民，俗语着之纸墨，别为白话文体。于是一群之中，差异其词。言语文章之用，固所以宣情，今则反为隔阂情意之具。与其樊然淆乱，难知其辨，何若取而齐之，以归于一乎？第二，语文体貌虽异，而性情相关。一代文辞之风气，必随一代语言以为转变。今世有今世之语，自应有今世之文以应之，不容借用古者。与其于今世语言之外，别造今世之文辞，劳而无功，又为普及智慧之

阻，何如即以今世语言为本，加以改良，而成文言合一之器乎？第三，《论语》所用虚字，全与《尚书》违。屈、景所用，若“羌”、“些”者，又为他国所无。彼所以勇于作古者，良由声气之宣，非已死虚字所能为。故不以时语为俚，不以方言为狭。惟其用当时之活虚字，乃能曲肖神情，此白话优于文言一巨点也。第四，《史记》、《汉书》以下，何以必杂当代白话，二陆书简，何以必用市语。岂非由白话近真，文言易于失旨乎？《史记》云，诸君必以为便国家，《汉书》易为文言，朵气极矣。且宋人语录，全以白话为之。议者将曰，理学家不重文章也，从事文辞，劳费精神，有妨于研理也，玩物而丧志也。此皆浅言也。文不尽言，言不尽意。言语本为思想之利器，用之以宣达者。无如思想之体，原无涯略，言语之用，时有困穷。自思想转为言语，经一度之翻译，思想之失者，不知其几何矣。文辞本以代言语，其用乃不能恰如言语之情。自言语转为文辞，经二度之翻译，思想之失者，更不知其几何矣。苟以存真为贵，即应以言代文。一转所失犹少，再转所失遂巨也。且唐宋诗人，多用市语，词曲之体，几尽白话，固为其切合人情。以之形容，恰得其宜；以之达意，毕肖心情。今犹有卑视白话者，岂非大惑乎？

今世流行之文派，得失可略得言。桐城家者，最不足观，循其义法，无适而可。言理则但见其庸讷而不畅微旨也；达情则但见其陈死而不移人情也；纪事则故意颠倒天然之次叙，以为波澜，匿其实相，造作虚辞，曰不如是不足以动人也。故析理之文，桐城家不能为，则饰之曰，文学家固有异夫理学也。疏证之文，桐城家不能为，则饰之曰，文章家固有异夫朴学也。抒感之文，桐城家不能为，则饰之曰，古文家固有异夫骈体也。举文学范围内事，皆不能为，而忝颜曰文学家。其所谓文学之价值，可想而知。故学人一经瓣香桐城，富于思想者，思力不可见；博于学问者，学问无由彰；长于情感者，情感无所用；精于条理者，条理不能常。由桐城家之言，则奇思不可为训，学问反足为累。

不崇思力，而性灵终归泯灭。不尚学问，而知识日益空疏。托辞曰，“庸言之谨”，实则戕贼性灵以为文章耳。桐城嫡派无论矣，若其别支，则恽子居异才，曾涤生宏才，所成就者如此其微，固由于桎梏拘束，莫由自拔。钱玄同先生以为“谬种”，盖非过情之言也。世有为桐城辨者，谓桐城义法，去泰去甚。明季末流文弊，一括而去之。余则应之曰，桐城遵循矩矱，自非张狂纷乱者所可呵责。然吾不知桐城之矩矱果何矩矱也。其为荡荡平平之矩矱，后人当遵之弗畔。若其为桎梏心灵戕贼性情之矩矱，岂不宜首先斩除乎？

中国本为单音之语文，故独有骈文之出产品。论其外观，修饰华丽，精美绝伦。用为流连光景凭吊物情之具，未尝无独到之长也。然此种文章，实难能而非可贵，又不适用于社会。将来文学趋势大迁，只有退居于“历史上艺术”之地位，等于鼎彝，供人玩好而已。且骈文有一大病根存，即导人伪言是也。模棱之词，含糊之言，以骈文达之，恰充其量。告言之文，多用骈体，利其情之易于伸缩，进退皆可也。今新文学之伟大精神，即在篇篇有明确之思想，句句有明确之义蕴，字字有明确之概念，明确而非含糊，即与骈文根本上不能相容。尚旨而不缛辞，又与骈文性质上渺不相涉。况含糊模棱，无信之词也。专用譬况，遁辞之常也。骈文之于人也，教之矜伐，诲之严饰，启其意气，泯其懿德。学之而情为所移，便将与鸟兽、草木、虫鱼为群，而不与斯人之徒相与。欲其有济于民生，作辅于社会，诚万不可能之事。而况六朝文人，多是薄行，鲜有令终。诵其诗，读其文，与之俱化。上焉者，发为游仙之想；中焉者，流成颓唐之气；下焉者，浸变淫哇之风。今欲崇诚信而益民德，写人生以济群类，将何用此骈体为也？

龚定庵久与汪容甫、魏默深号称三家，今更磅薄海内，寻其独立不羁，自作古始，曷尝不堪服膺？生逢桐城滑泽文学盛行之日，又当试帖四六混合体之骈文家角立之时，独能希抗诸子，高

振风骨，可以为难矣。然而佶屈聱牙，不堪入口，既乖“字妖”之条，又违“易造难识”之戒。故为惊众之言，实非高人之论，多施僻隐之字，又岂达者之为？用辞含糊，等于骈体，庞然自大，类然古文。文章本以宣意，何必深其壁垒乎？张皋文等好作难解之文，固可与龚氏齐视。余尝读其《赋钞序》、《黄山赋》诸篇，几乎不能句读。穷日夜力以释之，及乎既解，则又卑之无甚高论，果何用此貌似深奥者为也。故龚氏之变当时文体则是矣，惜其所变者未当。彼龚氏者，文学界中不中用之怪杰也。

自汪容甫、李申耆标举三国晋宋之文，创造骈散交错之体，流风所及，于今为盛。章太炎先生其挺出者也。盖汉人制文，每牵于章句。梁后俪体，专务乎雕琢。唐宋不免于粗犷。清代尽附于科举（散文与八比合，骈文与试帖、诗赋合）。以三国晋宋疏通致远之文当之，则皆望风不及。苟非物换时移，以成今日之世代者，虽持而勿坠可也。无若时势之要求，风化之浸变，陈词故谊，将不致用于今日。魏晋持论，固多精审，然以视西土逻辑家言，尚嫌牵滞句文，差有浮辞。其达情之文，专尚“风容色泽放旷精清”，以视西土表象写实之文，更觉舍本务末，不切群情。故论其精神，则“意度格力，固无取焉”。论其体式，则“简慢舒徐，斯为病矣”。况文学本逐风尚为转移，今不能以《世说新语》为今后之风俗史，即不能以三国晋宋文体为今后之正宗，理至显也。

西方学者有言，“科学盛而文学衰”。此所谓文学者，古典文学也。人之精力有限，既用其精力于科学，又焉能分神于古典，故科学盛而文学衰者，势也。今后文学既非古典主义，则不但不与科学作反比例，且可与科学作同一方向之消长焉。写实表象诸派，每利用科学之理，以造其文学，故其精神上之价值有迥非古典文学所能望其肩背者。方今科学输入中国，违反科学之文学，势不能容；利用科学之文学，理必孳育。此则天演公理，非人力所能逆从者矣。

平情论之，纵使今日中国犹在闭关之时，欧土文化犹未输入，民俗未丕变，政体未革新。而乡愿之桐城，淫哇之南社，死灰之闽派，横塞域中。独不当起而剪除，为末流文弊进一解乎！而况文体革迁，已十余年，辛壬之间，风气大变。此蕴酿已久之文学革命主义，一经有人道破，当无有间言。此本时势迫而出之，非空前之发明，非惊天之创作。始为文学革命论者，苟不能制作模范，发为新文，仅至于持论而止，则其本身亦无何等重大价值，而吾辈之闻风斯起者，更无论焉。若于此犹存怀疑，非拘墟于情感，即缺乏于长识。此篇所言，全无妙义，又多盈辞，实已等于赘旒。今后但当从建设的方面有所抒写。至于破坏既往，已成定论，不待烦言矣。

（原载 1918 年 1 月 15 日《新青年》第四卷第一号）

文言合一草议

文辞远违人情，语言切中事隐，月前著文，抒其梗概，今即不复赘言。废文词而用白话，余所深信而不疑也。虽然，废文词者，非举文词之用一括而尽之谓也。用白话者，非即以当今市语为已足，不加修饰，率尔用之也。文言分离之后，文词经二千年之进化，虽深芜庞杂，已成陈死，要不可谓所容不富。白话经二千年之退化，虽行于当世，恰合人情，要不可谓所蓄非贫。以白话为本，而取文词所特有者，补苴罅漏，以成统一之器，乃吾所谓用白话也。正其名实，与其谓“废文词用白话”，毋宁谓“文言合一”，较为惬允。

文言果由何道以合一乎？欲答此题，宜先辨文词与言语之特质，即其特质，别为优劣，取其优而弃其劣，夫然后归于合一也。切合今世，语言（下文或作语言，或作白话，或作俗语，同是一词）之优点，其劣点乃在用时有不足之感。富满充盈，文词之优点，其劣点乃在已成过往。故取材于语言者，取其质，取其简，取其切合近世人情，取其活泼饶有生趣。取材于文词者，取其文，取其繁，取其名词剖析毫厘，取其静状充盈物量。本此原则，制为若干规条，将来制作文言合一之文，应用此规条而弗畔，庶几预于事前，不至陷咎于事后也。

难者曰：文言合一，自然之趋向，不需人为的指导，尤不待人为的拘束。故作为文言合一之词，但存心乎以白话为素质，而以文词上之名词等补其阙失，斯已足矣。制为规条，诚无所用之

也。予告之曰：文言合一之业，前此所未有，是创作也。凡创作者，必慎之于事前。率尔操觚，动辄得咎。苟先有成算，则取舍有方，斯不至于取文词所不当取，而舍其不当舍，舍白话所不当舍，而取其不当取。文言合一，亦不易言矣。何取何舍，未可一言断定。与其浑然不辨，孰若详制规条，俾取舍有所遵率。精于仿者成于终，易于始者踬于后。谓此类规条为无用，犹之斥世间不应有修词业也。

此类规条，说之良非易易。以蒙孤陋，于此安所容喙。虽然，一得之愚，容有一二可采，姑拉杂写成一时所见到者，求正于高明也。

（一）代名词全用白话。"吾"、"尔"、"汝"、"若"等字，今人口中不用为常言。行于文章，自不若"你"、"我"、"他"等之亲切，此不待烦言者也。

（二）介词位词全用白话。此类字在白话中无不足之感（代词亦然），自不当舍活字而用死字。

（三）感叹词宜全取白话，此类原用以宣达心情，与代表语气。一个感叹词，重量乃等于一句或数句。以古人之词，表今人之心情与语气，隔膜至多，必至不能充满其量，而感叹之效用，于以丧失。如曰"呜呼"，不学者不解其何谓也；学者解之，要不亲切。不能直宣声气，犹待翻译，效用失矣。"哀呀"虽不可与道古，用于当今，差胜于"呜呼"。一切感词，皆如是观，不待一一举列。

（四）助词全取白话。盖助词所以宣声气，犹之感叹。以宣古人声气者宣今人，必不切合。"焉"、"哉"、"乎"、"也"等，全应废弃，宜以"拉"、"了"、"么"、"呀"等字代之。

（五）一切名静动状，以白话达之，质量未减，亦未增者，即用白话。曰"食"不如曰"吃"，曰"饮"不如曰"喝"，曰"嬉"不如曰"玩"也。俗语少小所习，入人者深。文辞后来所益，入人者浅。故吾人聆一俗语，较之聆一同义之文言，心象中

较为清楚。读书时不能得明确之意象，聆人言语即不然，亦此理也。此语言之特长，应保持勿失者也。

（六）文词所独具，白话所未有，文词能分别，白话所含混者，即不能曲徇白话，不采文言。“今言道义，其旨固殊也。农牧之言‘道’（即白话）则曰‘道理’，其言‘义’亦曰‘道理’。今言‘仁人’、‘善人’，其旨亦有辨也。农牧之言‘仁人’则曰‘好人’，其言‘善人’亦曰‘好人’。更文籍而从之，当何以为别。里闾恒言，大体不具也”。（章太炎先生《馗书·正名杂义》）

世有执“大体不具”之说，非薄白话者。白话之不足应用，何能讳言。不思所以补苴，并其优点亦悍然斥废，因噎废食之方耳。文言合一，所以优于专用白话者，即在能以文词之长，补白话之缺。缺原可补。又焉能执其缺以为废弃之口实也。

（七）白话之不足用，在于名词，前条举其例矣。至于动静疏状，亦复有然。不足，斯以文词益之，无待踌躇也。例如状况物象之词，用文词较用俗语为有力者，便用文词。如“高明”、“博大”、“庄严”等，倘用俗语以代之，意蕴所存，必然锐减。盖中国今日之白话，朴实已极。此类状况之词，必含美或高之德性，非素质者所蓄有。一经俗语代替，便大减色也。

（八）在白话用一字，而文词用二字者，从文词。在文词用一字，白话用二字者，从白话。但引用成语，不拘此例。

中国文字，一字一音，一音一义，而同音之字又多。同音多者，几达百数。因同音字多之故，口说出来，每不易于领会，更加一字以助之，听者易解矣。如唐曰“有唐”，夏曰“有夏”，邾曰“邾娄”，吴曰“句吴”，皆以虚字助之，使听者易解也。三代秦汉，多用双声叠韵之字，又有重词，骈词。尽可以一字表之，乃必析为二者，独音故也。然则复词之多，单词之少，出于自然，不因人之好恶。今糅合白话文词，以为一体，因求于口说手写两方，尽属便利。易词言之，手写出来而人能解，口说出来而人能会。如此，则单词必求其少，复词必求其多，方能于诵说之

时，使人分晓。故白话用一字，文词用二字者，从文词。白话用二字，文词用一字者，从白话。如文词曰“今”，白话曰“现在”，舍“今”而用“现在”。文词曰“往”，白话曰“过去”，舍“往”而用“过去”。“今”、“往”一音之字，听者易混。“现在”、“过去”二音之词，听者难淆。此孙卿所谓“单不足以喻则兼”也。然引用成语，不拘此例。如曰“往事已非”，不必改“往”以就“过去”。既是成语，听者夙知，又有他字助之，更不易淆也。

（九）凡直肖物情之俗语，宜尽量收容。此种词最能肖物，故最有力量。《文心雕龙》云，“灼灼状桃花之鲜，依依尽杨柳之貌，杲杲为出日之容，瀌瀌拟雨雪之状，喈喈逐黄鸟之声，喓喓学草虫之韵，皎日嘒星，一言穷理，参差沃若，两字穷形”。此均直有物情之字。《诗经》之文所以独贵者，善用斯品即其一因。“灼灼”等在今日为文言，在彼时为白话。以古例今，凡俗语中具此性质者，宜不避俚俗，一概收容。例如“乒乓”、“叮当”、“飘飘”、“遥遥”之类，无论雅俗，皆不可捐。又如“软”、“硬”、“快”、“慢”、“粗”、“细”等，其声亦有物情。“软”字发声较柔，“硬”字发声较刚，“快”字发声疾，“慢”字发声迟，“粗”字发声粗，“细”字发声微，此种直效物情之字，最为精美（此所举列数字，以言语文字学之眼光观其变迁之迹，各有其转化之历史。今俱存而不论，但就今人口中发音之情形论之，无庸执诂训以衡吾言也）。万不可以相当之文言代之。若“依依”等字，今世俗言虽已不用，而酷肖物情，蔑以复加，偶一采纳，固不患人之不解也。

（十）文繁话简，而量无殊者，即用白话。文词白话文法有殊者，即从白话。出词贵简，简则听者读者用力少，用力少故生效大。又贵次叙天然，次叙天然则听者或读者用力少，用力少故生效大。人心之力用于聆读时，为量有限。先之以繁言紊叙，彼将用其心于解释文句，又焉能分费精神，会其概观。文简语繁之

时，何所取舍，此条中姑不置论。若当文繁语简之际，自宜从语会文。又文词中之文法，在古人原为自然，在今人已成过往，反似人造，不如语言中之文法，切合今世人情。故舍彼就此。

以上所举乃一时率尔想到。不尽不详，尤恐不当，更不合论理的排列。将来续有所悟，再补益之也。

凡各条例，原本于一，即取白话为素质，而以文词所特有者补其未有，是也。此语言之极易，行之甚难。本篇略举数端，以见百一。苟为条贯之研究，充盈其量，可成一部文言合一的修词学。

此外尚有八事，愿与谈文言合一与制定国语者一榷商之。

第一，文言合一，趋向由于天成，设施亦缘人力。故将来合一后之语文，与其称之曰天然，毋宁号之以人造也。有人造之迹，斯不妨以最近修辞学、言语学上所发明要理加之使人，以成意匠之文。夫然后有尚之价值，视今之文辞、白话二端，均有特出者（此言其可加入。若有与中国文法不能相容之处，不可勉强以成文离之象）。

第二，文言合一者，归于同之谓也，同中而异寓焉。作为论学、论理之文，不能与小说戏曲同其糅合文词白话之量。易词言之，论学论理，取资于白话者较多，小说戏曲较少。有其异，不害其为同；有其同，不应泯其异。然则合一后遣词之方，亦应随其文体以制宜。论者似未可执一道而强合之也。

第三，钱玄同先生曰，“选字皆取普通常用者，约以五千字为度”。所谓选字，蒙意以为似不紧要。逐一选择，其道至难。纵使竟成，作者未必尽量率由，不或离畔，是用力多，生效少也。但求行文之时，不从僻，不好奇，不徇古。悬之以为严规，万无违于通俗之理。陈其方而已，无待举数也。

第四，采用各地语言，制成标准之国语，宜取决于多数。如少者优于劣者，亦不妨稍加变通，要须以言语学、修辞学上之原则为断，不容稍加感情于其间。

第五，将来制定标准国语，宜避殊方所用之习语成辞。今所通行之官话，无论北京、杭州，优点均在逐字逐句之连成，全凭心意上自由结合，绝少固定之习语成词滲杂其间。返观方言，习语最多，其弊有四。学之甚难，一也。难者不能求其迅速普及，二也。各地有其成词习语，不能相下，三也。思想为成语所限，宣达不易自由，较之为古典故事与一切文学上之习用辞所限制者，厥弊惟均，四也。广东人到北京，学语三四个月，便可上口。北人至广东虽三四年不能言也。此盖社会上通用之官话（此与通行于北京土著之北京語有别。北京语仍是方言，多用习语，吾等自外省来北京，于此不刻意摹仿。另操一种南北可以互喻之语。此种互喻之语，不专取材于一城一市，乃杂合各地平易之语以成。虽有偏重北方之质，要其混合的性质可采。此吾所谓社会上通用之官话。“其性质另有详论”），原为各省人士混合以成。乃言语之粉地，绝少习语成词，故学之甚易。此为统一行远语言之特质，将来制为国语，此点不可忽也。

第六，制定国语之先，制定音读，尤为重要。音读一经统一，自有统一之国语发生，初不劳大费精神。今使荆、蜀、滇、黔之士，操其普通用语与北人谈，有可喻者，有不可喻者，令其写出，无不解会。可知殊方言语之殊，殊在质料者极少，殊在音读者较多（闽粤等当别论）。又音读划一，稍事取舍，便成统一之国语。又制定统一音读，尚非至难。所应集思筹策者，将由何法使殊方之人，弃其旧贯，而遵此人为之统一音读也。

第七，统一音读，只论今世，不可与沿革上之音读混为一谈。顾亭林云，“圣人复起，必举今日之音而反之淳古”。是岂可行之事。章太炎先生谓“统一语言，于‘侵’、‘谈’闭口音，宜取广东音补苴之”。此种闭口音，自广东外，无能发者。令廿一省人徇一省，无论理有未惬，即于势亦有所不能行。故在古人为正音，在今人为方音者，宜径以为方音，不以人于国语。

第八，较易统一者，国语之质料耳（即有形象辞之语）。若

夫国语之音态（即无形象之声气），全随民俗心理为转移，樊然淆乱，差异尤甚于质料，一难也。质料制定，尚易遵循，至于语气，出于自然，虽加人为的制限，即不易得人为的齐一，二难也。就现在异地方言之意态论之，蓟北（北京永平以东）语气锐利，其弊衰嘶。中原（直隶南部及黄河沿岸）语气凝重，其弊钝迟。吴会风气流丽，其弊靡弱。闽粤语气复繁，其弊结屈。此不过略举数端，悉言乃不可胜数。今强之趋于一统，理势恐有未能。即其未能而安之，则作为文词，所用虚字，随方而异，又与统一国语之原旨违矣。果由何道生其殊点，愿持制作标准语之论者加之意也。

上来所说，乃一时兴到之言，率尔草就于一夜。砦谬良多，更何待言。尚祈明达进而教之。

（原载1918年2月15日《新青年》第四卷第二号）

中国学术思想界之基本误谬

三年以前，英国杂志名《十九世纪与其后》者（*The Nineteenth Century and after*），载一推论东方民性之文。作者姓名，与其标题，今俱不能记忆。末节厚非东方文明，印吾心识上者，历久不灭。今举其词，大旨谓：

东方学术，病病生于根本；衡以亚利安人之文明，则前者为无机；后者为有机，前者为收敛，后者为进化。质言之，东方学术，自其胎性上言之，不能充量发展。傥喀郎（Chalons）之役，都尔（Toms）之军，条顿罗甸败北，匈奴或大食胜者，欧洲荣誉之历史，将随罗马帝国以覆亡。东方强族，纂承统绪，断不能若日耳曼人仪型先民，与之俱进。所谓近世文明者，永无望其出于亚细亚人之手；世间之上，更不能有优于希腊、超于罗马之政化。故亚利安族战胜异族，文明之战胜野蛮也，适宜文明战胜不适文明也。

移录此言，以启斯篇。当日拘于情感，深愤其狂悖，及今思之，东方思想界病中根本之说，昭信不诬。缩东方之范围，但就中国立论：西洋学术，何尝不多小误，要不如中国之远离根本，弥漫皆是。在西洋谬义日就减削，伐谬义之真理，日兴不已。在中国则因仍往贯，未见斩除；就令稍有斩除，新误谬又将代兴于无穷。可知中国学术，一切误谬之上，必有基本误谬，为其创造者。凡一切误谬所由生成，实此基本误谬为之潜率，而一切误谬

不能日就减削，亦惟此基本误谬为之保持也。今欲起中国学术思想界于较高之境，惟有先除此谬，然后从此基本误谬以生一切误谬，可以“神遇而不以目视”，欲探西洋学术思想界之真域，亦惟有先除此谬，然后有以相容，不致隔越。欲知历来以及现在中国学术思想界之状况何若，亦惟有深察此弊之安在，然后得其实相也。

至于此种误谬，果为何物，非作者之陋所能尽量举答。故就一时觉察所及，说谈数端，与同趣者共商榷焉。

一、中国学术，以学为单位者至少，以人为单位者转多。前者谓之科学，后者谓之家学。家学者，所以学人，非所以学学也。历来号称学派者，无虑数百：其名其实，皆以人为基本，绝少以学科之分别，而分宗派者。纵有以学科不同，而立宗派，犹是以人为本，以学隶之，未尝以学为本，以人隶之。弟子之于师，私淑者之于前修，必尽其师或前修之所学，求其具体。师所不学，弟子亦不学；师学数科，弟子亦学数科；师学文学，则但就师所习之文学而学之，师外之文学不学也；师学玄学，则但就师所习之玄学而学之，师外之玄学不学也。无论何种学派，数传之后，必至黯然寡色，枯槁以死。诚以人为单位之学术，人存学举，人亡学息，万不能孳衍发展，求其进步。学术所以能致其深微者，端在分疆之清；分疆严明，然后造诣有独至。西洋近代学术，全以科学为单位，苟中国人本其“学人”之成心以习之，必若枘凿之不相容也。

二、中国学人，不认个性之存在，而以为人奴隶为其神圣之天职。每当辩论之会，辄引前代名家之言，以自矜重，以骇庸众，初不顾事理相违，言不相涉。西洋学术发展至今日地位者，全在折衷于良心，胸中独制标准；而以妄信古人依附前修为思想界莫大罪恶。中国历来学术思想界之主宰，概与此道相反。治理学则曰，“纂承道统”、“辅翼圣哲”；治文学则曰，“惧斯文之将坠，宣风声于不泯”；治朴学则曰，“功莫大于存古。”是其所学

之目的，全在理古，理古之外，更无取于开新；全在依人，依人之外，更无许乎独断。于是陈陈相因，非非相衍，谬种流传，于今不沫。现于文学，则以仰纂古人为归宿；现于哲学，则以保持道统为职业；现于伦理，则忠为君奴，孝为亲奴，节为夫奴，亲亲为家族之奴。质而言之，中国学术思想界，不认有小己之存在，不许为个性之发展；但为地下陈死之人多造送葬之“俑”，更广为招致孝子贤孙，勉以“无改于父之道”。取物以譬之，犹之地下之隧宫，亦犹之地上之享庙，阴气森森，毫无生趣；导人于此黑暗世界，欲其自放光明，讵可得耶？

三、中国学人，不认时间之存在，不察形势之转移。每立一说，必谓行于百世，通于古今。持论不同，望空而谈，思想不宜放之无涯之域。欲言之有当，思之由轨。理宜深察四周之情形，详审时代之关系。与事实好合无间，亲切著明，然后免于漫汗之谈，诏人而信己。故学说愈真实者，所施之范围愈狭，所合之时代愈短。中国学者，专以“被之四海”、“放之古今”为贵，殊不知世上不能有此类广被久延之学说，更不知为此学说之人，导人浮浅，贻害无穷也。

四、中国学人，每不解计学上分工原理(Division of labonr)，“各思以其道易天下”。殊类学术，皆一群之中，所不可少，交相为用，不容相非。自中国多数学人眼光中观之，惟有己之所肄，卓尔高标，自余艺学，举无足采。宋儒谈伦理，清儒谈名物，以范围言，则不相侵凌；以关系言，则交互为用：宜乎各作各事，不相议讥；而世之号称汉学者，必斥宋学于学术之外，然后快意；为宋学者，反其道以待汉学；壹若世上学术，仅此一家，惟此一家可易天下者。分工之理不明，流毒无有际涯。举其荦著者言之：则学人心境，造成偏浅之量，不容殊己，贱视异学。庄子谓之“各思以其道易天下”。究之，天下终不可易，而学术从此支离。此一端也。其才气大者，不知生有涯而知无涯，以为举天下之学术，皆吾分内所应知，“一事不知，以为深耻”。所学之范

围愈广，所肄之程度愈薄，求与日月合其明，其结果乃不能与烛火争光。清代学者，每有此妄作。惠栋、钱大昕诸人，造诣所及，诚不能泯灭；独其无书不读，无学不肄，真无意识之尤。倘缩其范围，所发明者，必远倍于当日。此又一端也。凡此两者，一偏狭而一庞大，要皆归于无当；不知分工之理，误之诚不浅也。

五、中国学人，好谈致用，其结果乃至一无所用。学术之用，非必施于有政，然后谓之用。凡所以博物广闻，利用成器，启迪智慧，镕陶德性，学术之真用存焉。中国学人，每以此类之大用为无用，而别求其用于政治之中。举例言之，演绎封建之理，评其得失，固史学家当务之急，若求封建之行于后世，则谬妄矣。发明古音，亦文学界之要举，若谓“圣人复起，必举今日之音反之醇古”，则不可通矣。历来所谓读书致用，每多此类拘滞之谈。既强执不能用者而用之，其能用者，又无术以用之，亦终归于不能用。盖汗漫之病，深入肌髓，一经论及致用之方，便不剀切，势必流入浮泛。他姑不论，但就政学言之，政学固全在乎致用者。历来谈政之士，多为庞大之词，绝少切时之论；宋之陈同甫、叶水心，清之龚定庵、魏默深，皆大言炎炎，凭空发抒，不问其果能见诸行事否也。今日最不可忽者：第一，宜知学问之用，强半在见于行事，而施于有政者尤希；第二，宜于致用之道，审之周详，勿复汗漫言之，变有用为无用也。

六、凡治学术，必有用以为学之器。学之得失，惟器之良劣足赖。西洋近世学术，发展至今日地步者，诚以逻辑家言，诣精致远，学术思想界为其率导，乃不流于左道也。名家之学，中土绝少，魏晋以后，全无言者；即当晚周之世，名家当途，造诣所及，远不能比德于大秦，更无论于近世欧洲。中国学术思想界之沉沦，此其一大原因。举事实以言之：墨家名学“本之于古者圣王之事”。引古人之言以为重，逻辑所不许者。墨子立“辩”，意在信人，而间执反对者之口，故有取于此，立为“第一表”。用

于辩论则可，用于求真理之所在，真理或为往古所囿。魏晋以后，印度因明之学入中国，宜乎为中国学术之助矣。然因明主旨，在护法，不在求知。所谓“世间相违”、“自杀相违”者，逻辑不以为非，而因明悬为厉禁。旧义不许自破，世间不许相违，执此以求新知识，讵有得者？谈名学者，语焉不精，已至于此，若全不解名学之人，持论之无当，更无论矣。余尝谓中国学者之言，联想多而思想少，想像多而实验少，比喻多而推理少。持论之时，合于三段论法者绝鲜，出之于比喻者转繁。比喻之在中国，自成一种推理方式。如曰“天无二日，民无二王”，前辞为前提，后辞为结论。比喻乃其前提，心中所欲言乃其结论。天之二日，与民之二王，有何关系？说者之心，欲明无二王，而又无术以证之。遂取天之一日，以为譬况；壹若民之所以无二王者，为天之无二日故也。此种“比喻代推理”，宜若不出于学者之口，而晚周子家持论，每有似此者。孟子与告子辩“生之为性”，而取喻于“白羽”、“白雪”之“白”，径执“白”之不为“白”，以断“生”之不为“性”，此其曲折旋转，虽与“天无二日”之直下者不同，而其借成于比喻，并无二道。操此术以为推理之具，终古与逻辑相违，学术思想，更从何道以求发展。后代论玄学者、论文学者、论政治者，以至乎论艺术者，无不远离名学，任意牵合，词穷则继之以联想，而词不可尽；理穷则济之以比喻，而理无际涯。凡操觚之士，洋洋洒洒，动成数千言者，皆应用此类全违名学之具，为其修学致思之术，以成其说，以立其身，以树其名。此真所谓病痾生于心脾，厉气遍于骨髓者。形容其心识思想界，直一不合实际，不成系统，汗漫支离，恍惚窈冥之浑沌体而已。

七、吾又见中国学术思想界中，实有一种无形而有形之空洞间架，到处应用。在政治上，固此空洞架子也；在学问上，犹此空洞架子也；在文章上，犹此空洞架子也；在宗教上，犹此空洞架子也；在艺术上，犹此空洞架子也。于是千篇一面，一同而无

不同；惟其到处可合，故无处能切合也。此病所中，重形式而不管精神，有排场不顾实在；中国人所想所行，皆此类矣。

上来所说，中国学术思想界根本上受病诸端，乃一时感觉所及，率尔写出，未遑为系统之研究，举一遗万，在所不免。然余有敢于自信者，则此类病痾，确为中国学术界所具有，非余轻薄旧遗，醉心殊学，妄立恶名，以厚诬之者。余尤深深此种病魔之势力，实足以主宰思想界，而主宰之结果，则贻害于无穷。余尝谥中国政治、宗教、学术、文学以恶号，闻者多怒其狂悖。就余良心裁判，虽不免措词稍激，要非全无所谓。请道其谥，兼陈其旨，则“教皇政治”、“方士宗教”、“阴阳学术”、“偈咒文学”是也。

何谓教皇政治？独夫高居于上，用神秘之幻术，自卫其身，而氓氓者流，还以神秘待之。政治神秘，如一词然，不可分解，曾无人揭迷发覆，破此神秘，任其称天而行，制人行为，兼梏人心理，如教皇然。于是一治一乱，互为因果，相衍于无穷，历史黯然寡色。自秦以还，二千年间，尽可缩为一日也。

何谓方士宗教？中国宗教，原非一宗，然任执一派，无不含有方士（即今之道士）浑沌支离恶浊之气。佛教来自外国，宜与方士不侔。学者所谈，固远非道士之义；而中流以下，社会所信仰之佛教，无不与方士教义相糅，臭味相杂。自普通社会观之，二教固无差别。但存名称之异；自学者断之，同为浑浑噩噩初民之宗教。教义互窃互杂，由来已久。今为之总称，惟有谥为方士之宗教，庶几名实相称也。

何谓阴阳学术？中国历来谈学术者，多含神秘之作用。阴阳消息之语，五行生克之论，不绝于口。举其著者言之，郑玄为汉朝学术之代表，朱熹为宋朝学术之代表，郑氏深受纬书之化，朱氏坚信邵雍之言。自吾党观之，谈学术至京焦虞氏易说，皇极经世，潜虚诸书，可谓一文不值，全同梦呓。而历来学者，每于此大嚼不厌：哲学、伦理、政治（如“五帝德”、“三统循环”之说是）、文学（如曾氏古文四象是），及夫一切学术，皆与五行家

言，相为杂糅。于是堪舆星命之人，皆被学者儒士之号，而学者亦必用术士之具，以成其学术，以文其浅陋，以自致于无声无臭之境。世固有卓尔自立，不为世风所惑者，而历来相衍，惟阴阳之学术为盛也。

何谓偈咒文学？中国文人，每置文章根本之义于不论，但求之于语言文字之末：又不肯以切合人情之法求之，但出之以吊诡、骈文之涩晦者，声韵神情，更与和尚所诵偈辞咒语，全无分别。为碑志者，末缀四言韵语；为赞颂者亦然。其四言之作法，真可谓与偈辞咒语，异曲同工。又如当今某大名士之文，好为骈体，四字成言，字难意晦，生趣消乏，真偈咒之上选也。吾辈诚不宜执一派之文章，强加恶谥于中国文学。然中国文学中固有此一派，此一派又强有势力，则上荐高号，亦有由矣（又如孔子、老子、子思，世所谓圣人也。而《易系》、《老子》、《中庸》三书，文辞浑沌，一字可作数种解法。《易系》、《中庸》姑不具论，《老子》之书，使后人每托之以自树义，汉之"黄老"托之，晋之"老庄"托之，方士托之，浮屠亦托以为〔化胡〕之说，又有全不相干大野氏之子孙，"戏"谥为"玄元皇帝"。此固后人之不是，要亦老子之文，恍惚迷离，不可捉摸，有自取之咎也）。凡此所说，焉能穷丑相于万一。又有心中欲言，口中不能举者；举一反三，可以推知受病之深矣。今试问果以何因受病至此，吾固将答曰，学术思想界中，基本误谬，运用潜行，陷于支离而不觉也。

今日修明中国学术之急务，非收容西洋思想界之精神乎？中国与西人交通以来，中西学术，固交战矣；战争结果，西土学术胜，而中国学术败矣。然惑古之徒，抱残守缺犹如彼，西来艺学，无济于中国又如此，推察其原，然后知中国思想界中，基本误谬，运用潜伏。本此误谬而行之，自与西洋思想扞格不入也。每见不求甚解之人，一方未能脱除中国思想界浑沌之劣质，一方勉强容纳西洋学说，而未能消化。二义相荡，势必至不能自身成

统系，但及恍惚迷离之境，未臻亲切著明之域。有所持论，论至中间，即不解所谓，但闻不相联属之西洋人名、学名，诘屈聱牙，自其口出，放之至于无穷，而辩论终归于无结果。此其致弊之由，岂非因中国思想界之病根，入于肌髓，牢不可破；浑沌之性，借之以具成，浮泛之论，因之以生衍。此病不除，无论抱残守缺，全无是处，即托身西洋学术，亦复百无一当。操中国思想界之基本误谬，以研西土近世之科学、哲学、文学，则西方学理，顿为东方误谬所同化，数年以来，“甚嚣尘上”之政论，无不借重于泰西学者之言。严格衡之，自少数明达积学者外，能解西洋学说真趣者几希。是其所思所言，与其所以腾诸简墨者，犹是帖括之遗腔，策论之思想，质而言之，犹是笼统之旧脑筋也。此笼统旧脑筋者，若干基本误谬活动之结果；凡此基本误谬，造成中国思想界之所以为中国思想界者也，亦所以区别中国思想界与西洋思想界者也。惟此基本误谬为中国思想界不良之特质，又为最有势力之特质，则欲澄清中国思想界，宜自去此基本误谬始。且惟此基本误谬分别中西思想界之根本精神，则欲收容西洋学术思想以为我用，宜先去此基本误谬，然后有以不相左耳。

（原载1918年4月15日《新青年》第四卷第四号）

中国历史分期之研究

凡研治“依据时间以为变迁”之学科，无不分期别世，以御纷繁，地质史有“世纪”、“期”、“代”之判，人类进化史有“石世”、“铜世”、“铁世”、“电世”之殊。若此类者，皆执一事以为标准，为之判别年代。一则察其递变之迹，然后得其概括；一则振其纲领之具，然后便于学者。通常所谓历史者，不限一端，而以政治变迁、社会递嬗为主体。试为之解，则人类精神之动作，现于时间，出于记载，为历史。寻其因果，考其年世，即其时日之推移，审其升沉之概要，为历史之学。历史学之所有事，原非一端，要以分期，为之基本。置分期于不言，则史事杂陈，樊然淆乱，无术以得其简约。疏其世代，不得谓为历史学也。世有以历史分期为无当者，谓时日转移，无迹可求，必于其间，斫为数段，纯是造作。不知变迁之迹，期年记之则不足，奕世计之则有余。取其大齐，以判其世，即其间转移历史之大事，以为变迁之界，于情甚合，于学甚便也。

西洋历史之分期，所谓“上世”、“中世”、“近世”者，与夫三世之中，所谓（Subdivisions）在今日已为定论。虽史家著书，小有出入，大体固无殊也。返观中国，论时会之转移，但以朝代为言。不知朝代与世期，虽不可谓全无关涉，终不可以一物视之。今文春秋有“见闻”、“传闻”之辩，其历史分期之始乎？春秋时代过短，判别年限，又从删述者本身遭际而言，非史书究竟义；后之为史学者，仅知朝代之辨，不解时期之殊，一姓之变迁

诚不足据为分期之准也。日本桑原隲藏氏著《东洋史要》(后改名《支那史要》),始取西洋上古、中古、近古之说以分中国历史为四期。近年出版历史教科书,概以桑原氏为准,未见有变更其纲者。寻桑原氏所谓四期,一曰上古,断至秦皇一统,称之为汉族缔造时代。二曰中古,自秦皇一统至唐亡,称之为汉族极盛时代。三曰近古,自五季至明亡,称之为汉族渐衰,蒙古族代兴时代。四曰近世,括满清一代为言,称之为欧人东渐时代。似此分期,较之往日之不知分期,但论朝代者,得失之差,诚不可量。然一经中国著史学教科书者尽量取用,遂不可通。桑原氏书,虽以中华为主体,而远东诸民族自日本外,无不系之。既不限于一国,则分期之议,宜统合殊族以为断,不容专就一国历史之升降,分别年世,强执他族以就之。所谓汉族最盛时代,蒙古族最盛时代,欧人东渐时代者,皆远东历史之分期法,非中国历史之分期法。中国学者强执远东历史之分期,以为中国历史之分期,此其失固由桑原,又不尽在桑原也。且如桑原所分,尤有不可通者二端:一则分期标准之不一,二则误认历来所谓汉族者为古今一贯。请于二事分别言之。凡为一国历史之分期者,宜执一事以为标准。此一事者,一经据为标准之后,便不许复据他事别作标准。易词言之,据以分割一国历史时期之标准,必为单一,不得取标准于一事以上。如以种族之变迁分上世与中古,即应据种族之变迁分中世与近世,不得更据他事若政治改革、风俗易化者以分之。若既据种族以为大别,不得不别据政治以为细界,取政治以为分本者,但可于“支分”中行之(Subdivision)。不容与以种族为分别者平行齐列。今桑原氏之分期法,始以汉族升降为别,后又为东西交通为判,所据以为分本者,不能上下一贯,其弊一也。

中国历史上所谓“诸夏”、“汉族”者,虽自黄唐以来,立名无异。而其间外族混入之迹,无代不有。隋亡陈兴之间,尤为升降之枢纽。自汉迄唐,非由一系。汉代之中国与唐代之中国,万

不可谓同出一族，更不可谓同一之中国。取西洋历史以为喻，汉世犹之罗马帝国，隋唐犹之察里曼后之罗马帝国，名号相衍，统绪相传，而实质大异。今桑原氏泯其代谢之迹，强合一致，名曰“汉族极盛时代”，是为巨谬（说详次节），其弊二也。凡此二弊，不容不矫。本篇所定之分期法，即自矫正现世普行桑原氏之分期法始。

以愚推测所及者言之，欲重分中国历史之期世，不可不注意下列四事。

一、宜知中国所谓汉族于陈隋之间大起变化

唐虞三代以至秦汉，君天下者皆号黄帝子孙。虽周起岐，汧秦起邠渭，与胡虏为邻，其地其人，固不离于中国。故唐虞以降，下迄魏晋，二千余年间，政治频革，风俗迴异，而有一线相承，历世不变者，则种族未改是也。其间北狄南蛮，入居边境，同化于汉族者，无代无有。然但有向化，而无混合。但有变夷，而无变夏。于汉族之所以为汉族者，无增损也。至于晋之一统，汉族势力已成外强中干之势，永嘉建宁之乱，中原旧壤，沦于朔胡，旧族黎民，仅有孑遗，故西晋之亡，非关一姓之盛衰，实中原之亡也。重言之，周秦汉魏所传之中国，至于建兴而亡也。所幸者，江东有孙氏，而后缔造经营，别立国家，虽风俗民情，稍与中原异贯，要皆“中国之旧衣冠礼乐之所就，永嘉之后，江东贵焉”。为其纂承统绪，使中国民族与文化不随中原以俱沦也。江东之于中原，虽非大宗，要为入祧之别子。迄于陈亡，而中国尽失矣。王通作《元经》，书陈亡，而具晋、宋、齐、梁、陈五国，著其义曰：“衣冠文物之旧……君子与其国焉，曰犹我中国之遗民也”。（《元经》卷九）故长城公丧其国家，不仅陈氏之亡，亦是江东衣冠道尽（改用陈叔宝语），江东衣冠道尽，是中国之亡。周秦汉魏所传之中国，至于建兴而丧其世守之域，至于祯明而亡其枝出之邦。祯明之在中国，当升降转移之枢纽，尤重于建

兴，谈史者所不可忽也。

继陈者隋，隋外国也。继隋者唐，唐亦外国也。何以言之？君主者，往昔国家之代表也。隋唐皇室之母系，皆出自魏虏，其不纯为汉族甚明。唐之先公，曾姓大野，其原姓李氏，而赐姓大野欤？抑原姓大野，而冒认李姓欤？后人读史，不能无疑也。此犹可曰，一姓之事，无关中国也。则请举其大者言之。隋唐之人，先北朝而后南朝，正魏周而伪齐陈，直认索虏为父，不复知南朝之为中国。此犹可曰史家之词，无关事实也。则请举其更大者言之。隋唐将相，鲜卑姓至多，自负出于中国甲族之上；而皇室与当世之人，待之亦崇高于华人，此犹可曰贵族有然，非可一概论也。则请举其民俗言之。琵琶卑语，胡食胡服（见《颜氏家训》、《中华古今注》等书），流行士庶间，见于载记，可考者甚繁。于此可知，隋唐所谓中华，上承拓拔宇文之遗，与周汉魏晋不为一贯，不仅其皇室异也。风俗政教，固大殊矣。为史学者，不于陈亡之日，分期判世，而强合汉唐以一之，岂知汉唐两代民族颇殊，精神顿异，汉与周秦甚近，而与唐世甚远。唐与宋世甚近，而与南朝甚远。此非以年代言也。以历朝所以立国，所以成俗之精神，察之然后知其不可强合。今吾断言曰，自陈以上为“第一中国”，纯粹汉族之中国也。自隋至宋亡为“第二中国”，汉族为胡人所挟，变其精神，别成统系，不蒙前代者也。

二、宜知唐宋两代有汉胡消长之迹南宋之亡又为中国历史一大关键

自隋迄宋，为“第二中国”，既如上所述矣。此八百年中，虽为一线相承，而风俗未尝无变。自隋至于唐季（五代之名，甚不可通，中原与十国，地丑德齐，未便尊此抑彼。其时犹是唐之叔世，与其称为五季，不如称为唐季。可包南北一切列国，说详拙著札记），胡运方盛，当时风俗政教，汉胡相杂，虽年世愈后，胡气愈少，要之胡气未能尽灭。读唐世史家所载，说部所传，当

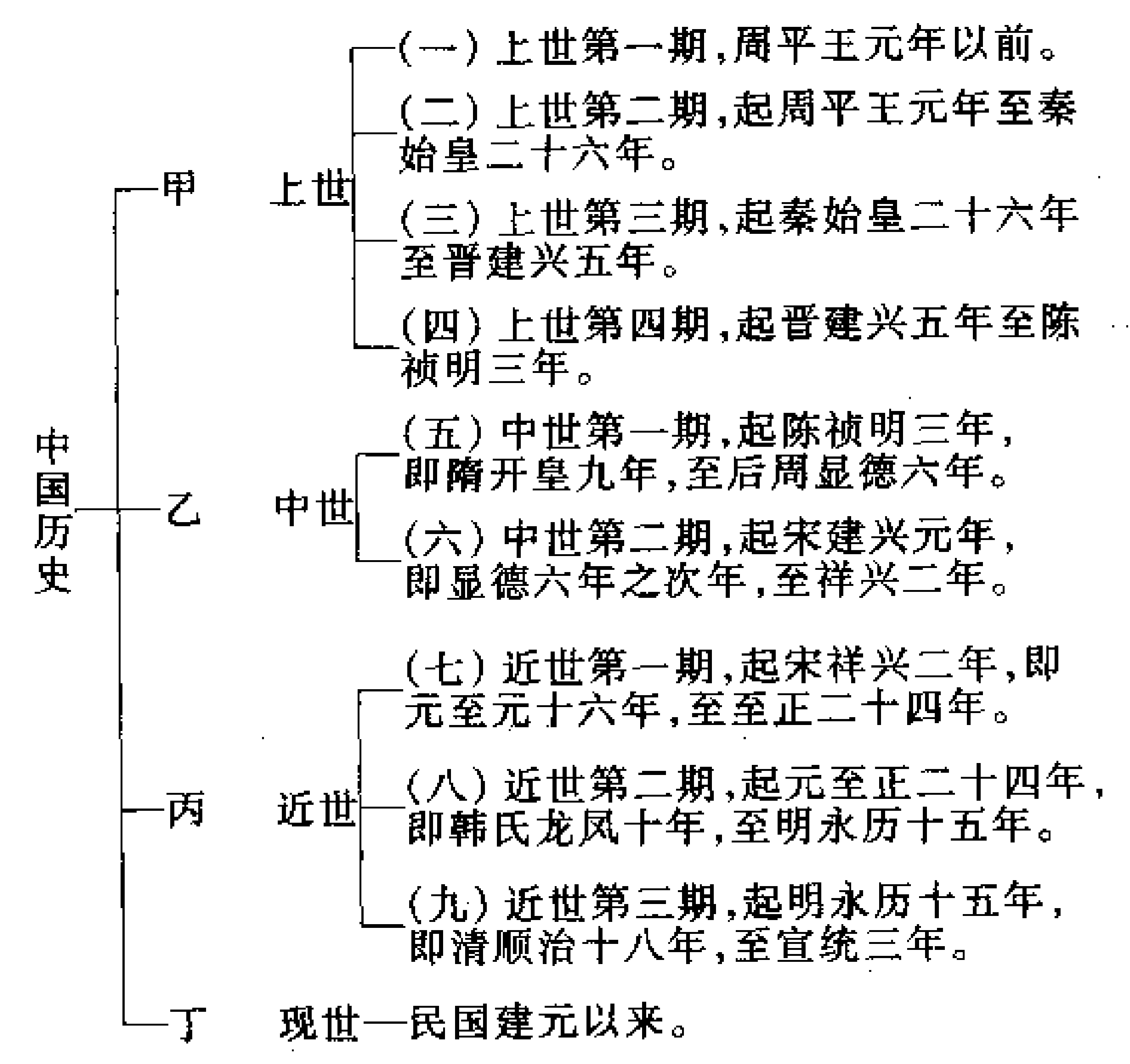
知愚言之不妄也。至于周宋，胡气渐消，以至于无有。宋三百年间，尽是汉风。此其所以异于前代者也。就统绪相承以为言，则唐宋为一贯，就风气异同以立论，则唐宋有殊别，然唐宋之间，既有相接不能相隔之势，斯惟有取而合之，说明之曰“第二中国”、上与周汉魏晋江右之中国，对待分别可也。此“第二中国”者，至于靖康而丧其中原，犹晋之永嘉，至于祥兴而丧其江表，犹陈之祯明。祥兴之亡，第二中国随之俱亡，自此以后全为胡虏之运，虽其间明代光复故物，而为运终不长矣。祥兴于中国历史之位置，尤重于祯明。诚汉族升降一大关键也。

三、宜据中国种族之变迁升降为分期之标准

如上所云，“第一中国”、“第二中国”者，皆依汉族之变化升降以立论者也。陈亡隋代，为汉族变化之枢纽。宋亡元代，为汉族升降之枢纽。今为历史分期，宜取一事以为标准，而为此标准者，似以汉族之变化升降为最便。研究一国历史，不得不先辨其种族，诚以历史一物。不过种族与土地相乘之积，种族有其种族性，或曰种族色者（Racial colour），具有主宰一切之能力。种族一经变化，历史必顿然改观。今取汉族之变化升降以为分期之标准，既合名学“分本必一之说”，又似得中国历史上变化之扼要，较之桑原氏忽以汉族盛衰为言，忽以欧人东渐为说者，颇觉简当也。

四、宜别作“枝分”（Subdivision），勿使与初分相混

如上所言，既以汉族之变化与升降为上世、中世、近世分期之标准，而每世之中，为年甚长，政俗大有改易，不可不别作“枝分”，使之纲目毕张。兹以政治变迁为上世枝分之分本，风俗改易为中世枝分之分本，种族代替为近世枝分之分本，合初分与枝分，图为下表，而说明之。



说明：上世、中世、近世之所由分，与中世第一、第二两期之所由分，俱详前。

周平王东迁以前，世所谓唐虞三代，此时期中。虽政治不无变化，而其详不可得闻，既无编年之史（《竹书纪年》不足信），又多传疑之说（夏殷无论，即如两周之文王受命，周公居东，厉王失国诸事，异说纷歧，所难折衷）。惟有比而同之，以为“传疑时代”。盖平王以降，始有信史可言也。东周数百年间，政治风俗，上与西周有别，下与秦汉异趣。其时学术思想昌明，尤为先后所未有，故自为一期。

上古第三期，括秦、汉、魏、西晋四朝，为其政治成一系也。

上古第四期，括东晋、宋、齐、梁、陈五朝，为其政治成一系，风俗成一贯也。

近世第一期，括蒙古一代。第二期括明朝始终。第三期括满清一代。近世独以朝代为分者，以朝代之转移，即民族势力之转

移故也。

分世别期，最难于断年。前期与后期交接之间，必有若干年岁，为过渡转移时代。合于前世，既觉未安，合于后期，更觉不可。今为画一之故，凡过渡时代均归前期。如上世、中世之交，有数朝为过渡转移期，全以归于上世。必于陈亡之后，始著中世。又如上古第一期与第二期之交，周赧入秦，与始皇一统间，数十年为过渡期。今以附于第一期，必俟六国次第以亡，然后著第二期。一切分期，除近世第一期外，俱仿此。近世第一期所以独为例外者，以元人入中国，与往例不同。未入中国时，固在朔漠，号称大汗。既摈出之后，又复其可汗之名，此于中国纯为侵入，故第二、第三期间，以吴始建国为断，不以顺帝北去为断。

分中国历史为如是三世，固觉有奇异之感焉。则三世者，各自为一系，与上不蒙，而上世、中世又有相似之平行趋向是也。北魏、北周第二期之缔造时，与上不相蒙者也。辽金第三期之缔造时，与上不相蒙者也。中世之隋唐，犹上世之秦汉，同为武功极盛之世。隋之一统与秦之一统，差有相似之点。中世之北宋，犹上世之魏晋，同为内政安人，外功不张之世。中世之南宋，犹上世之江左，同为不竞之世。南宋之亡，尤类陈亡。此上世、中世平行之趋向，不待详言者也。中世与近世，趋向绝殊，固由承宇文者为隋，代完颜者为元，辽与魏，金与周，已不可强同。元、隋更大异其性。此后之历史，遂毫无相似者矣。简言之，上世一系之中，所有朝代，但有相传，而无相灭；中世一系之中，亦但有相传，而无相灭；近世一系之中，但有相灭，而无相传。是非以帝族言也。以其立国之道，察之如是云尔。

余为此分期法，读者宜有所疑，以谓“梁陈不竞，半虏之隋唐，代承统绪，本汉族甚不名誉之事，如今日通行之分期法，合汉唐而一之，此丑可掩。今分而为二，非所以扬历史之光荣也”。余将答此说曰，学问之道，全在求是。是之所在，不容讳言其丑。今但求是而已，非所论于感情。余深察汉、唐两代，实不能

此而同之，纵使违心徇情，比而同之，读史者自可发觉，欺人无益也。陈隋间之往事，曷尝不堪发愤。要不可与研究史学之真相，混合言之。

（原载1918年4月17日至23日《北京大学日刊》）

致蔡元培：[1] 论哲学门隶属文科之流弊

校长先生钧鉴：

月来学生对于吾校哲学门隶属文科之制度，颇存怀疑之念，谨贡愚见于次。

以哲学、文学、史学统为一科，而号曰文科，在于西洋恐无此学制。日本大学制度，本属集合，殊国性质至不齐一之学制，而强合之。其不伦不类，一望而知。即以文科一端而论，卒业于哲学门者，乃号“文学士”。文科之内，有哲学门，稍思其义，便生“觚不觚”之感也。

中国人之研治哲学者，恒以历史为材料，西洋人则恒以自然科学为材料。考之哲学历史，凡自然科学作一大进步时，即哲学发一异彩之日，以历史为哲学之根据，其用甚局，以自然科学为哲学之根据，其用至博。美国研治科学，得博士位者，号“哲学博士”。英国牛津诸大学，研治哲学，得博士位者，号“科学博士”。于是可知哲学与科学之关系长，而与文学之关系薄也。

今文科统括一门，曰哲学、曰文学、曰史学。文史两途，性质固不齐一。史为科学，而文为艺术。今世有以科学方法，研治文学原理者，或字此曰 Science of Literature（见《赫胥黎杂论集》），或字此曰 Philosophy of Literature（赫文引他说），然是不过文学研究之一面。其主体固是艺术，不为科学也。虽然文史二事，相用至殷，自通常观之，史书之文，为文学之一部，而中国“文

① 编者按：原标题为“傅斯年致校长函”，现改用此题。

史"一称，相习沿用久矣。循名责实，文史二门，宜不必分也。返观哲学，于文学绝少联络，不可以文史合科之例衡之。

以为哲学、文学，联络最为密切；哲学、科学，若少关系者，中国人之谬见然也。盖习文学者，恒发为立想，作玄谈者，每娴于文学，不知文学本质，原属普遍。西洋为哲学者，固恒有文学之兴会，其为科学者，亦莫不然。文学家固多兼诣哲学者，其兼诣科学者，尤不少也。中国文学，历来缺普及之性，独以高典幽艰为当然；又以无科学家，而文士又惯以玄语盖其浅陋，遂致文学与科学之关系，不可得见，反以哲学、文学、史学为三位一体焉。今为学制，宜祛此惑、不宜仍此弊也。

文学与哲学合为一门，于文学无害也，而于哲学则未当。何以言之，习文学者，能谋哲学学科之联络，其运用文学之思想，必不浅陋，然哲学取资于文学处，殊可概见。哲学主知，文学主情，哲学于各种问题恒求其能决，文学则恒以不解解之，哲学于事理分析毫厘，文学则独以感象为重，其本异，其途殊。今固不可谓哲学与文学渺不相干，然哲学所取资于文学者较之所取资于科学者固不及什一也。

一年以前，吾国之哲学门仅可谓为"大清国大学经科理学门"（清季学制经科有理学门，文科无哲学门），不足当哲学门之名。诚以所授诣者，不为古典之学（Classicism），便是怪秘之论（Mytholozy），何有于哲学。今以教员之选，课程之革，大愈于前矣，然若不出哲学门于文科，入之理科，一般人之观念，犹如昔也。自学生观察所及者言之，同学诸君，以及外人，对于文科之观念，恒以为空虚之府，其志愿入此门者，绝不肯于自然科学，多所用心。持是心理以观哲学，本此见识以学哲学，去哲学之真，不亦远乎？今学生所以主张哲学门应归入理科者，不仅按名求实，以为哲学不应被以文科之名也，实缘哲学入之文科，众多误会，因之以生；若改入理科，则大众对之，观念顿异，然后谋哲学与理科诸门课程上之联络。一转移间，精神上之变革，为

不少矣。

若就教授上之联络而论，哲学门尤宜人之理科，物理门之理论物理，化学门之理论化学，数学门之天文学、聚数论、微积分，动植物门之生物学、人类学，皆与哲学有亲切之关系。在于西洋，凡欲研治哲学者，其算学知识，必须甚高；其自然科学知识，必具大概。今吾校之哲学门，乃轻其所重，绝不与理科诸门谋教授上之联络，窃所未喻也。

今之文预科，为预备入文学、哲学、史学三门而设，无所区别，试问此三门之预科，固应课程齐一耶。哲学门之预科，应注重数学、物理；文学、史学之预科，则不必然。又同学科，对于预备习文学之人，与对于预备习哲学之人，应异其教授范围与其方法。哲学门之预科，其性质当与理科为近，而于文学门预科为远也。

总而言之，为使大众对于哲学有一正确之观念，不得不人之理科；为谋与理科诸门教授上之联络，不得不人之理科；为预科课程计，不得不人之理科。

然如此改革，事实上容有困难，即此兼统哲、理两方之学长，人选已至不易。必不得已，惟有使哲学门独立为一科，今之文、理两科，变作哲、理、文三科也。若疑哲学一门，不能成科，则性质同者。虽万门不妨归之一科，性质介立，虽一门不嫌单独也。

若犹以如此改革，牵动学制，非可率然为之者，则学生为最少量之请求，乞分文预科为两类，一为哲学门设者，一为文学史学门设者。其哲学门预科之课程与教授之范围及方法，应与文学、史学门预科异其旨趣。

以上所言，不过一时率然想到，恐不尽当。可否之处，乞斟酌。

学生　傅斯年谨启

八月九日

案傅君以哲学门隶属文科为不当，诚然。然组入理科，则所谓文科者，不益将使人视为空虚之府乎？治哲学者不能不根据科学，即文学、史学，亦何莫不然。不特文学、史学近皆用科学的研究法也。文学必根据于心理学及美学等，今之实验心理学及实验美学，皆可属于理科者也。史学必根据于地质学、地文学、人类学等，是数者皆属于理科者也。如哲学可并入理科，则文史亦然。如以理科之名，仅足为自然科学之代表，不足以包文学，则哲学之玄学，亦决非理科所能包也。至于分设文、哲、理三科，则彼此错综之处更多。以上两法似皆不如破除文、理两科之界限，而合组为大学本科之为适当也。

蔡元培附识

（原载1918年10月8日《北京大学日刊》）

戏剧改良各面观

这篇戏剧改良各面观的意见，是我一年以来，时时向朋友谈到的，然而总没写成篇章。十日前，同学张豂子君和胡适之先生辩论废唱问题，我见了，就情不自禁了。但是我在开宗明义之前，有两件情形，要预先声明的：

第一，我对于社会上所谓旧戏、新戏，都是门外汉；

第二，我对于中国固有的音乐和歌曲，都是门外汉。

既然都是门外汉，如何还要开口呢？据我个人观察而论，中国人熟于戏剧、音乐一道的，都是思想牢固的了，不客气说来，就是陷溺深的了，和这些“门内汉”讨论“改良”、“创造”，绝对不肯容纳的。我这门外汉，却是不曾陷溺的人。我这篇文章，就以耳目所及为材料，以直觉为判断；既不是“随其成心而师之”，也就不能说我不配开口。

我以为改良旧戏和创造新戏，是两个问题；理论详第四节。应否改良创造的理论和怎样改良创造的方法，又是两个问题，我们但凡把眼光放大些，可就觉得现在戏剧的情形，不容不改良；真正的新剧，不容不创造。现在止当讨论怎样改良创造的方法，应否改良创造的理论，不成问题了。——若是还把极可宝爱的时光，耗费在讨论这个上，就是中国人思想，处处落在人后的证据。然而就中国社会可怜的情形而论，却不能不供出思想处处落在人后的证据。我们若径然讨论方法，便有大多数人根本反对道：“何必要改良？”无可如何，只好先把旧戏的情形，作一具体的评判。我

还要自己承认，这个评判，是不得已而出的“费话”。

一　旧戏的研究

我们对于旧戏的形式和材料，不表同情，原不消说，然而仅仅漫骂，也不能折人之心。照我意思，先就戏剧进化的阶级为标准，看看现在戏界进化到何等地步，更就中国戏剧和中国社会相用的关系，判断现在戏界的真正价值如何。易词说来，前者以戏剧历史为观察点，后者是个社会问题；二者并用，似乎可得个概括的论断。

现在中国各种戏剧，无论“昆曲”、“高腔”、“皮簧”、“梆子”，总是“鳖血龟水，分不清白”，在一条水平线上。不仅这样，这般高等戏，和那些下等的“碰碰戏”、“秧歌戏”、“高翘戏”，也在一个水平线上。虽然词句雅俗，情节繁简，衣饰奢俭，有绝大的分别。若就他组成的分子而论，却是同在一个阶级，没高下之别的。真正的戏剧纯是人生动作和精神的表象（Representation of human action and Spirit），不是各种把戏的集合品。可怜中国戏剧界，自从宋朝到了现在，经七八百年的进化，还没有真正戏剧，还把那“百衲体”的把戏，当做戏剧正宗！中国戏剧，全以不近人情为贵，近于人情，反说无味。请问戏剧本是描写人事的，何以专要不近人情？纯粹戏剧，不能不近人情，百衲体的把戏，虽欲近人情而不能组成纯粹戏剧的分子，总不外动作和言语。动作是人生通常的动作，言语是人生通常的言语；百般把戏，无不含有竞技游戏的意味。竞技游戏的动作言语，却万万不能是人生通常的动作言语——所以就不近人情，就不能近人情了。譬如打脸，是不近人情的。何以有打脸？同为有脚色，何以有脚色？因为是下等把戏的遗传。譬如“行头”，总不是人穿的

衣服。何以要穿不是人穿的衣服？因为竞技游戏，不能不穿离奇的衣服。譬如花脸，总做出人不能有的粗暴像。何以要做出人不能有的粗暴像？因为玩把戏不能不这样。譬如打把子，翻筋斗，更是岂有此理了，更可以见得是竞技的遗传了。平情而论，演事实和玩把戏，根本上不能融化；一个重摹仿，一个重自出；一个要像，一个无的可像；一个重情节，一个要花鞘，简直是完全矛盾。中国人却不以完全矛盾见怪，反以“兼容并包”为美。那些下等戏，像上文所举的“碰碰”、“秧歌”、“高翘”……之类，虽然没有这些上等戏兼容并包的大量，却同是不离乎把戏的精神。在西洋戏剧是人类精神的表现（Interpretation of human Spirit)。在中国是非人类精神的表现。Interpretation of inhuman Spirit 既然要和把戏合，就不能不和人生之真拆开。所以我以为中国的上等戏、下等戏在一条水平线上，是就戏剧演进的阶级诊断定了的，是就他们组成的原素，分析比较过的。好比猴子，进化到毛人，就停住了，再也不能变人了。中国的戏，到了元朝，成了“杂剧”、“南戏”的体裁，就停住了，再也不能脱开把戏了。

唱工一层，旧戏的“护法使者”，最要拿来自豪。唱工应废不应废，别是一个问题（解详第四节)。纵使唱工不废，“京调”中所唱的词句，也是绝对要不得。歌唱一种东西，虽不能全合语言的神味，然而总以不大离乎语言者近是。且是，曲折多，变化多，词句参差，声调抑扬，才便于唱。若用木强的调调儿，总是不宜。“京调”不能救治的毛病，就在调头不好，——不是七字句，就是两三加一四的十字句。任凭他是绝妙的言语，一经填在这个死板里，当时麻木不仁，索然无味起来。这个点金成铁的缘故，全是因为调头不是，——不合言语的自然，所以活泼泼的妙文，登时变成死言语，不合歌曲的自然，所以必须添上许多“助声”、“转声”。我们说话，不是定要七字、十字，唱曲何必定要七字、十字。从四言、五言乐府，变成七言乐府，是文学的进化，因为七言较比五言近于语言了；从七言乐府，变成词，是文

学的进化，因为词更近于语言了；从稍嫌整齐的词，变成通体参差的曲，是文学的进化，因为曲尤近于语言了；可是整齐的“京调”，代不整齐的“昆弋”而起，是戏曲的退化，因为去语言之真愈远了。现在把一部《乐府诗集》和一部《元曲选》比较一看，觉得《元曲选》里的词调好得多。使我们起这种感觉，固然不止一个原因，然而主要原因，总因为乐府整齐，所以笨拙；元曲参差，所以灵活。再把一部《元曲选》和十几本戏考比较一看，又要觉得生存的“京调”，尚且不如死了五百年的元曲，也是这个道理。所以我敢断言道，“京调”根本要不得，那些“转声”、“助声”，正见其“黔驴技穷”，和八代乐府没奈何时，加上些“妃”、“豨”，是一样的把戏。“京调”的来源，全是俗声：下等人的歌谣，原来整齐句多，长短句少——这是因为没有运用长短句的本领——“京调”所取裁，就是这下等人歌唱的款式。七字句本是中国不分上下今古最通行的，十字句是三字句、四字句集合而成，三字句、四字句更是下等歌谣的句调。总而言之，“京调”的调，是不成调，是退化调。就此点而论，“京调”的上等戏，又和那些下等戏在一条水平线上了。照这看来，中国现在的戏界，不特没有进化到纯粹的戏剧，并把真正歌曲的境界，也退化出去了。

我再把中国戏剧和中国社会相用的关系，说个大概。有人说道，中国戏剧，最是助长中国人淫杀的心理。仔细看来，有这样社会的心理，就有这样戏剧的思想，有这样戏剧的思想，更促成这样社会的心理；两事是交相为用，互成因果。西洋名剧，总要有精神上的寄托，中国戏曲，全不离物质上的情欲。同学汪缉齐对我说，中国社会的心理，是极端的“为我主义”；我要加上几个字道，是极端的“物质的为我主义”。这种主义的表现，最易从戏曲里观察出来。总而言之，中国戏剧里的观念，是和现代生活根本矛盾的，所以受中国戏剧感化的中国社会，也是和现代生活根本矛盾的。

二　改革旧戏所以必要

照上文所说，中国戏剧，既然这样下等，应当改革的道理，可就不必多说了。但是关于旧戏的技术文学各方面，还有批评未到的地方，现在再论一番，作为改革旧戏所以必要的根据。

就技术而论，中国旧戏，实在毫无美学的价值。举其最显著的缺点：第一，是违背美学上的均比律（law of proportion）。譬如一架黄包车，安上十多只电灯，最使人起一种不美不快的感觉；这是因为十几只电灯的强度，和个区区的黄包车，不能均比。中国戏剧，却专以这种违背均比律的手段为高妙。《鸿鸾禧》上的金玉奴，也要满头珠翠；监狱里的囚犯，也要满身绸帛。不能彼此照顾，互相陪衬，处处给人个矛盾的、不能配合的现象，那能不起反感？第二，是刺激性过强。凡是声色一类，刺激甚易的，用来总要有节制。因为人类官能，容易疲乏，一经疲乏，便要渐渐麻木不仁，失了本来的功用了。更进一层，人类的情绪，不可促动太高：若是使人心境顿起变化，有不容呼吸的形势，就大大违背“美术调节心情”的宗旨。旧戏里头，声音是再要激烈没有的，衣饰是再要花鞘没有的；曲终歌罢，总少觉“余音绕梁”的余韵，只有了头昏眼花的痛苦。眼帘耳鼓，都刺激疲乏不堪了，请问算美不算美？至于刺激心境，尤其利害，总将生死关头，形容的刻不容发，让人悬心吊胆，好半天不舒服。这种做法，总和美学原理，根本不相容。第三，是形式太嫌固定。中国文学和中国美术，无不含有“形式主义”（formalism）。在于戏剧，尤其显著。据我们看来，“形式主义”。是个坏根性，用到那里那里糟。因为无论什么事件，一经成了固定形式，便不自然了，便成了矫揉造作的了。何况戏剧一种东西，原写人生动作的

自然，不是固定形式能够限制的。然而中国戏里，“板”有一定，“角色”有一定，动作言语有一定，“千部一腔，千篇一面”。不是拿角色来合人类的动作，是拿人类的动作来合角色。这不是演动作，只是演角色。犹之失勒博士（Dr. F. C. S. Schiller）批评“形式逻辑”道，“‘形式逻辑’不是论真伪，是论假定的真伪”(此处似觉拟于不伦。然失勒之批评“形式逻辑”，乃直将一切“形式主义”之乖谬而论辩之，其意于此甚近，但文中不便详引耳)。西洋有一家学者道，“齐一即是丑”(Uniformity means ugliness)。谈美学的，时常引用这句话。就这个论点，衡量中国戏剧，没价值的地方，可就不难晓得了。第四是意态动作的粗鄙。唱戏人的举动，固然聪明的人，也能处处用心。若就大多数而论，可就粗率非常，全不脱下等人的贱样。美术的技艺，是谈不到的。看他四周围的神气，尤其恶浊鄙陋，全无刻意求精，情态超逸的气概；这总是下等人心理的暴露，平素没有美术上训练的缘故。第五是音乐轻躁。胡琴一种东西，在音乐上，竟毫无价值可言；“躁音浮响，乱人心脾”，全没庄严流润的态度。虽然转折很多，很肖物音，然而太不蕴藉，也就不能动人美感了。旧戏的音乐，胡琴是头脑，然而胡琴竟是如此不堪，所以专就音乐一道评判旧戏，也是要改良的。——上来所说五样，原不能尽，但是总可据以断定美术的戏剧。戏剧的美术，在中国现在，尚且是没有产生。

再就文学而论，现在流行的旧戏，颇难当得起文学两字。我先论词句。凡做戏文，总要本色，说出来的话，不能变成了做戏人的话，也不能变成唱戏人的话，须要恰是戏中人的话，恰合他的身份心理，才能算好，才能称得起“当行”。所以戏文一道，是要客观，不是要主观；是要实写的，不是给文人卖弄笔墨的。“昆曲”的词句，尚且在文学范围之内，然而卖弄笔墨的地方，真太利害了，把元“杂剧”、明“南曲”自然的本色，全忘干净了，所以渐渐不受人欢迎了。“京调”却又太不卖弄笔墨了；翻

开十几本戏考竟没一句好文章，全是信口溜下去，绝不见刻意形容、选择词句的工夫。这是因声造文，不是因文造声；是强文就声，不是合声于文。一言以蔽之，京调的文章，只是浑沌，无论甚人，都是那样调头儿。若必须分析起来，也不过一种角色，一种说话法，同在一个角色里头，却不因时、因地，变化言辞。这样的“不知鸟之雌雄”，还有什么文学的技艺可说？我再论结构。中国文章不讲结构，原不止一端，不过戏文的结构，尤其不讲究。总是“其直如矢，其平如底”，全没有曲折含蓄的意味。无数戏剧，只像是一个模磕下来的——有一个到处应用的公式。若是叙到心境的地方，绝不肯用寓情于事，推彼知此的方法，总以一唱完之大吉。这样办法，固然省事，然而兴味总要索然了。我再论体裁。旧戏的人物，不是失之太多，就要失之太少。太多时七错八乱，头绪全分不清楚了，太少时一人独唱，更不能布置情节。文学的妙用，组织的工夫，全无用武之地了。譬如“昆曲”里的《思凡》，文词意思，我都很恭惟他，但是这样不成戏剧的歌曲，只可归到广义的诗里，算一类，没法用戏剧的法子，去批评他。戏里这样一人独唱的，固是绝无仅有，然而举此例彼，那些不讲究的体裁，正是多著呢。——照这看来，中国的戏剧文学，总算有点惭愧。

论到运用文笔的思想，更该长叹。中国的戏文，不仅到了现在，毫无价值，就当他的“奥古斯都期”，也没什么高尚的寄托。好文章是有的，如元（北曲）、明（南曲）之自然文笔。好意思是没有的，文章的外面是有的，文章里头的哲学是没有的，所以仅可当得玩弄之具，不配第一流文学。就以《桃花扇》而论，题目那么大，材料那么多，时势那么重要，大可以加入哲学的见解了；然而不过写了些芳草斜阳的情景，凄凉惨淡的感慨。就是史可法临死的时候，也没什么人生的觉悟。非特结构太松，思想里也正少高尚的观念。就是美术上、文学上做得到家，没有这个主旨，也算不得什么。大前年我读莎士比亚的 Merchant of Venice，

觉得“To bait fish withal ……”一段，说人生而平等，何等透彻，这是“卢梭以前的《民约论》”在我们《元曲选》上，和现在的“昆弋”、“京调”里，总找不出。我很盼望以后作新戏的人，在文学的技术而外，有个哲学的见解，来做头脑。那种美术派（Aesthetical School）的极端主张，是不中用的。

再把改良戏剧，当作社会问题，讨论一番。旧社会的穷凶极恶，更是无可讳言；旧戏是旧社会的照相，也不消说；当今之时，总要有创造新社会的戏剧，不当保持旧社会创造的戏剧。旧社会的状况，只是群众，不算社会，并且没有生活可言。这话说来很长，不是这篇文章里能够全说的。约举其词，中国社会的里面，只是散沙一盘，没有精密的组织、健全的活动力，差不多等于无机体；中国人却喜欢这样群众的生活，不喜欢社会的生活——这不就简直可说是没有生活吗。就是勉强说他算有生活，也只好说是无意识的生活，你问他人生真义是怎样，他是不知道；你问他为什么我教做我，他是不知道。他是阮嗣宗所说大人先生裤裆里的虱子，自己莫名其妙的；他不懂得人怎样讲；他觉得戕贼人性以为仁义，犹之乎戕贼杞柳以为桮棬；他不觉得人情有个自然、有个自由的意志；他在樊笼里，却很能过活得，并且忘了是在樊笼里了。——这是中国人最可怜的情形。将来中国的运命和中国人的幸福，全在乎推翻这个，另造个新的。使得中国人有贯彻的觉悟，总要借重戏剧的力量。所以旧戏不能不推翻，新戏不能不创造。换一句话说来，旧社会的教育机关不能不推翻，新社会的急先锋不能不创造。

上来说的，都是新剧所以必要的根据。我还要声明一句，对于有知觉的人，这都算费话。

三 新剧能为现在社会所容受否？

戏剧应当改良的理论，纵然十分充足，若是社会全无容受的地步，也不过空论罢了。所以我们要考察现在社会的情形，能容新剧发生否。说到中国戏剧界，真令人悲观的很。一般“戏迷”，正在那里讲究唱工、做工、胡琴的手段，打板的神通，新剧的精神，做梦还没梦到呢。记得一家报纸上说：“布景本不必要，你看老谭唱时，从没有布景，不过把一张桌子，几把椅子，搬来搬去，就显出地位不同来。西洋人唱做不到家，所以才要布景”。这种孩子话，竟能代表许多人，想在这样社会里造出新剧来，如何不难？但是细细考察起来，新剧的发生，尚不是完全无望。专就北京一部而论——其实到处都是这样——听戏的人，大别分为两种。第一种人是自以为很得戏的三昧——其实是中毒最深的——听到旧戏要改良的话，便如同大逆不道一样。所以梅兰芳唱了几出新做的旧式戏，还有人不以为然，说：“固有的戏，尽够唱的，要来另作，一定是旧的唱不好了，才来遮丑。”你想和这种人还有什么理论——然而娴熟旧戏的人，差不多总是这样思想。第二种人在戏剧一道，原不曾讲究，不过为声色的冲动力所驱使，跑到戏园里，“顾而乐之”。这种人在戏界里虽没势力，在社会上却占大多数。普通听戏的人，差不多总是这样。现在北京有一种“过渡戏”出现，却是为这一般人而作。所谓“过渡戏”者，北京通称新戏，但是虽然和旧戏不同，到底不能算到了新戏的地步。那些摆场做法，从旧的很多，唱还没有去了。有一个作戏评的人，造了这个名词，我且从他。社会上欢迎这种戏的程度，竟比旧戏深得多。奎德社里一般没价值的人，却仗这个来赚钱。我有一天在三庆园听梅兰芳的《一缕麻》，几乎挤坏了，出

来见大栅栏一带，人山人海，交通断绝了，便高兴的了不得。觉得社会上欢迎“过渡戏”，确是戏剧改良的动机。在现在新戏没有发展的时候，这样“过渡戏”，也算慰情聊胜无了。既然社会上欢迎“过渡戏”比旧戏更很，就可凭这一线生机，去改良戏剧了。

说到新思想一层，社会上也不是全不能容受。我在旧戏里想找出个和新思想即合的来，竟找不出。只有“昆曲”里的《思凡》还算好的，看起来竟是一篇宗教革命的文章，把尼姑无意识的生活，尽量形容出来。这篇《思凡》本是《孽海记》的一出。就《孽海记》全体而论，也没甚道理可说，我这番见解，总算断章取义罢了。一个女孩儿，因为父母信佛，便送到庵里去，自己于佛书并未学过，佛家的宗旨，既然不知道，出家的道理，更是不消说，却因在那里，如同入了隧宫一般，念那些全不懂得半梵半汉的佛经。什么思凡不思凡，犹可置而不论，只这无意识的生活，是最不能容忍的。跑下山去，也不过别寻一个有意识的生活罢了。（“只因俺父好念经”一段，下至“怎知俺感叹多”，把这个意思，形容尽致）。所以就这篇曲子的思想而论，总算极激烈的。但是一人独唱，全没情节，听戏的人，不能懂得这个意思，却无从照着社会上欢迎这篇戏的程度，来判断新思想的容受。我后来又找出“过渡戏”《一缕麻》是有道理的，这篇戏竟有“问题戏”的意味。细分起来，有几层意思可说。

（一）婚姻不由自主，而由父母主之，其是非怎样？

（二）父母主婚姻，不为儿女打算，却为自己打算，其是非怎样？

（三）订婚以后，只因为体面习惯的关系，无论如何情形，不能解约；明知火坑，终要投入，其是非怎样？

（四）忽而有名无实的丈夫，因极离奇的情节死掉了。他的妻以后的生活，应当怎样自处？在现在社会习惯之内，处处觉得压迫的力量，总要弄到死而后已。

（五）父、母、庶母、女儿间的关系，中表兄妹的关系——就是中国人家庭的状况——可以借此表见。

总而言之，这戏的主旨，是对于现在的婚姻制度，极抱不平了。在作原文的包天笑未必同我这见解一样，在演成戏剧的人，和唱这戏的人，未必有极透彻的觉悟，然而就凭这不甚精透的组织，竟然很动人感情了。我第一次同同学去看，我的同学，当然受很大的刺激。后来又和亲戚家几位老太太去看，回来我问他们道，“觉得怎样”？他们说，“这样订婚，真是没道理”。咳！这没道理一句话，我想听的人心里，总有这样觉悟。这点觉悟，就是社会上能容纳新思想的铁证。虽然中国人的思想，多半是麻木性的——不肯轻意因为没道理——就来打破这没道理，若使有人把这没道理说的透彻了，用法子刺激利害了，也就不由的要打破这没道理了。凭这一点不曾枯亡尽的“夜气”，“扩而充之”，不怕不能容受新思想。所以说到改良戏剧的骨子，还不算是绝望。

至于做法场面，一律改革，尤当受人欢迎。因为旧法子处处板滞，处处没趣，在不常听戏的人看来，竟不能分青红皂白，一经改了新式，便能活泼的紧。现在人唱戏，有时把旧戏里一枝一节，改变法子，成个新样，听戏的人，总觉分外受用；若是完全改了，死的变成活的了，如何不尤其讨人好？譬如梅兰芳唱《狮吼记》原是古装，怕婆子一场，忽然变成时装了。这样办法，真是矛盾，然而形容怕婆子，总不是古装能做出来的，用时装反觉得格外确切。衣服尚且如此，何况做法排场呢？

至于音乐歌唱一层，就原理而论，戏剧里有歌唱，仍是歌曲的遗传，仍不脱“百衲”的本质，和专效动作的真戏剧根本矛盾。就一般妇孺以及不常听戏的男子而论，歌唱原无所用。然而在街巷里，总听见人顺嘴胡唱；在朋友处，常听见他唱几嗓子，这是为何呢？据我看来，喜欢音乐歌唱，是人性的自然，所不幸者：（一）中国可唱的没通俗诗词曲子；（二）歌谣太少了；（三）学校家庭，又全不管音乐；（四）再加上乐器缺乏。有这许多原

因，几乎使得中国人和乐曲断绝关系。却又为本能所迫，情不自禁、可就侵犯别处，大嚼戏里的唱了。我以为将来新剧废唱，是绝对的可能——因为戏里原不能要唱，看戏的人，原不注意在唱。现在所以注重在唱是一时变态，是别种情形压迫的——但是这四层缺陷，总是要尽力弥补。若不弥补，虽然可能，不过是少量的可能，不能风行一世，不能把大多数的戏，都变成废唱，不能使得人人知道。演剧和唱曲，是不能融合的两件事。

照上文所说，废唱已经比较别种情形为难办，再加上剧本的缺乏，剧才的缺乏，剧场的缺乏，改革戏剧一种事业也是不易做的。虽然不易做，却又是不能不做的急务。好在改革的动机和社会的容受情形，很有可以乐观的地方，只好请有心人勉为其难了。——就乐观的地方看来是那样，就困难的地方看来是这样，所以我以为新剧发生，绝对可能。但总要少需时日，早则三年，迟则五岁。现在是在胚胎期，应当做预备的事业。

四　旧戏改良

未来的新剧，唱工废了，做法一概变了，完全是模仿人生真动作，没有玩把戏的意味了，拿来和旧戏比较，简直是两件事。所以说旧戏改良，变成新剧，是句不通的话，我们只能说创造新剧。但是在这新剧未登舞台以前——在这预备时代——难道就容那些不堪的旧戏，仍旧引诱社会吗？照我意思，这预备时代的事业，应当分两途做去：为将来新剧打算，是要编制剧本，培植剧才，供给社会剧学的常识；为现在戏界打算，还要改演“过渡戏”，才可以导引现在的社会，从极端的旧戏观念，到纯粹的新戏观念上头去。这有三种理由：

（一）现在唱戏的人，十之九不是新剧才，教他做纯粹新戏，

绝对的不可能。若是另由别人演做新戏，一时又办不到。在这过渡时代的办法，不妨降格迁就，请这些人多唱“过渡戏”。“过渡戏”虽然不好，总比旧戏高了，总可作将来新戏的引子。

（二）音乐歌曲，放在戏剧里，固是不通，但是当现在他种音乐极不发达的时代，若把戏里歌乐除去了，一般人对于戏剧，便顿然冷淡了许多。若暂且不废歌乐，正可借这歌乐的力量，引导一般人，到新戏观念和新思想上来。——歌乐和情节，是旧戏的两种原素；旧戏对于情节一层，却极不修饰。“过渡戏”若果注意这件，改造好了，听戏人心里，就要从注重歌乐一方面，转到专重情节，忘却歌乐一方面。这是用音乐的效用，导引他来听“过渡戏”。一转之间，又用“过渡戏”的情节，导引他来容受废唱的纯粹新戏。这样做法，看起来似乎曲折，事实上必能很见功效。

（三）创造新戏，比创造新体文学，难好几倍，都因为后者可以孤行己意，不必管社会容受的情形，前者却不能对于社会宣告独立。登台说法，总要有人来听，如果没人理，一番事业，无从措手了。为这缘故，有不能不体察社会情形的形势。我们并不是服从社会，是用迁就社会的手段，来征服社会。

我这主张，不过因为过渡时代，不能不有过渡的办法。等到新剧预备圆满了，我便要主张废除“过渡戏”，犹之乎现在主张废除旧剧了。——这“过渡戏”的功用，不过像个过得的桥罢了。我还要劝告演唱“过渡戏”的人，对于思想上、情节上，多多留神，破除旧套，这样才能显出“过渡戏”的过渡效用呢。到了新剧发生、“过渡戏”消灭的时候，中国式的戏曲，就从此告终吗？我想旧戏到了这时代，总要改变体式，另成一宗；就是从戏剧的位置，退到歌曲的地步。易词说来，从音乐、歌唱、情节三种混合品，离开情节退到纯粹的音乐度曲。这个极小的范围，是旧戏退一步保守得住的。何以见得？

一、新戏里绝对不容唱的存留，容或有人觉得枯寂。有这样歌曲，可以在演剧之先，或者演戏之后，点缀一下，以为余兴。

西洋舞台上，每当戏剧开幕以前，或两幕之间，总有音乐，正是这个意思。

二、歌曲也是优美的文学，存留着它，可借这体裁，造出许多好文章。

三、戏剧歌曲进化的阶级，大略四层：（一）各样把戏和歌曲独立并存；（二）歌曲里容的把戏的材料，再略带上些演故事；（三）成了戏曲的体裁，故事重了，歌曲反轻了；（四）纯粹戏剧成立，歌曲又退出来，去独立了。这个情形，西洋如此，日本如此。中国已到了第三级，想来第四级也必如此。

但是我要保存的独立歌曲一小部，也不是不待改良的。改良之点有两件：

一、造曲。中国乐歌里，实在曲牌太少，还有许多不适用的。总要不为古人所限，自造若干，才能便于使用。歌唱一道，本极复杂，照着数学上 Combination 和 Permutation 的道理，再造百倍、二百倍多的曲调，也不穷尽。

二、改乐。胡琴是件最坏的东西，梆子、锣鼓，更不必说。若求美学的价值，不能不去。笛子却好，月琴也可将就。古乐里的琵琶，不妨再用。若果能采取西洋乐器，像短笛、钢琴、“外鄂林”之类，尤其好了。

五　新剧创造

我在上文说过，今年今日，尚不是新剧发生时候，现在还在预备期中。将来发生时一切设施，有许多不便揣拟的，姑且存而不论。我暂把预备时代的预备事业，举出几条，奉请有心此道的人做起来。

第一是编剧问题。我起初想来，中国现在尚没独立的新文学

发生，编制剧本，恐怕办不好，爽性把西洋剧本翻译出来，用到剧台上，文笔思想，都极妥当，岂不省事？后来转念道，西洋剧本是用西洋社会做材料，中国社会却和西洋社会隔膜的很。在中国剧台上排演直译的西洋戏剧，看的人不知所云，岂不糟了？这样说来，还要自己编制，但是不妨用西洋剧本做材料采取它的精神，弄来和中国人情合拍了，就可应用了。换一句话说来，直译的剧本，不能适用；变化形式，存留精神的改造本，却是大好。至于做独立的编制，更要在选择材料上，格外谨慎。旧戏最没道理的地方，就是专拿那些极不堪的小说作来源；新戏要有新精神，所以这一点万不可再蹈覆辙。材料总要在当今社会里取出；更要对于现在社会，有了内心的观察，透彻的见地，才可以运用材料，不至于变成"无意识"。我希望将来的戏剧，是批评社会的戏剧，不是专形容社会的戏剧；是主观为意思、客观为文笔的戏剧，不是纯粹客观的戏剧。

将来新剧本，尤要力避文笔粗率。这个毛病，是中国文人的通病，我恐怕将来的新剧作家，免不了这样。剧中人的心情，总不可爽爽快快自己道出来。在旧戏里一唱了之，真弄得索然兴尽，新戏虽没有唱，却可以造出一个对面人，来说白一番。这样固然省事，价值可算没一点了。拿小说作比喻，《水浒》里的宋江、《红楼梦》里的刘姥姥，骨子里何等诈变，外面却专避诈变，却又使得读书的人处处觉出诈变。这种笔法，精细极了。曹雪芹常常替贾宝玉、林黛玉说出心里的层次，有人说道，"这两人的心理太曲折，不能'曲喻'"。我说："若是曹雪芹文笔更好一层，可就能'曲喻'了。"我希望将来新剧本，全用"曲喻"，不用"直陈"。就引动观者兴趣而论，就文学的价值而论，是不得不然的。

第二是新剧主义的鼓吹。现在一般的人，对于新剧的观念，全不曾有，忽然新剧发生，容受上总要困难的。所以应当有个鼓吹新剧主义的机关，把旧戏所以不能存在的道理，尽量传布；一面作概括的讨论，通论旧戏的情形；一面作分别的批评，就每出

戏批评去；再把新剧的组织、新剧的思想、新剧的精神，张旗擂鼓的道来，使得社会知道新剧是个什么东西，可就便于发展了。等到将来新剧发生，这种机关，也是要的，因为新剧组织，总要精密，寓意总要深切；在薄于思想力的中国人看起来，恐怕有许多误会——就是不懂——非来“面命”、“耳提”不可。我觉得中国人看西洋的问题戏，不但不能用批评的眼光，来解答这问题，并且不知道戏里有什么问题——这都因为脑筋浑沌。所以在新剧没发生时，这个机关是“宣教师”、“急先锋”，在发生以后，是“良师、诤友”。

六 评戏问题

戏评对于戏界影响的大，原不消说，但是看到现在北京的戏评界——中国的戏评界——真教人无限感叹。姑且举几件最不满意的情形：第一是不批评。这是中国人的通性，只会恭维人、骂人，却不会批评人。说它好，就满纸堆砌上许多好字眼，说它不好，就满纸堆砌上许多坏字眼；只有形容——不称实的形容——没有批评。批评原不是容易做的，总要有精密的思想力才可，否则空空洞洞，浮浮泛泛，焉得不说些支吾铺张的话——支吾、铺张，就是不批评。第二是不在大处批评。每天报上登的戏评，不是说“某某身段好”，就是说“某某做工好”，再不就是说“某句反二簧唱得好”，“某句西皮唱得好”，从来少见过论到戏里情节通不通、思想是不是、言语合不合的。这样专在小地方做工夫，忘了根本，如何能使得戏剧进化？第二是评伶和评妓一样。以前的人，都以为优倡一类（文人也夹在里头），就新人生观念说来，娼妓是没有人格的，优伶却是一种正当职业。不特是正当职业，并且做好了是美术文学的化身，培植社会的导师。所以古代的莎

士比亚、近代的易卜生都曾经现身说法；更有许多女伶，被人崇拜为艺术大家。然而中国人依然用亵视人格的办法，去评戏子，恭维旦角，竟和恭维婊子一样，请问是恭维他还是骂他？——凡亵视别人的人格，就是亵视自己的人格。待别人当婊子，就是先以婊子自待，然则婊子评戏，还有甚话可说？第四是党见。党见闹深了，是非全不论了，评戏变成捧角了。这样情形，或者因为个人嗜好乖谬，或者因为怀抱接交之心，或者竟为金钱所使——总而言之，是不堪问的。北京的剧评家，差不多总要时时刻刻，犯这些毛病。我只见有署名春柳旧主者，还偶然评到戏的情节上去，并把现在所谓新戏，叫做“过渡戏”，这也算是难得了。缪子君也常有很聪明的说话。痛快说来，要想改良戏剧，不先改良剧评，才是缪子君说的“空口说白话”呢。所以我希望缪子君和他同好的人努力。将来的事业，正多着呢！

七年九月五—六日

（原载 1918 年 10 月 15 日《新青年》第五卷第四号）

附录一 予之戏剧改良观

欧阳予倩

井手先生询余以对于今日中国剧界之意见，予歌场汩没，于今数年，随俗浮沉，无所表示，不敢有所谓意见。然就思念所及，得一二，为大略陈之。

试问今日中国之戏剧，在世界艺术界当占何等位置乎？吾敢言中国无戏剧，故不得其位置也。何以言之？旧戏者，一种之技艺。昆戏者，曲也。新戏萌芽初茁，即遭蹂躏，目下已如腐草败叶，不堪过问。舍是更何戏剧之可言？戏剧者，必综文学、美

术、音乐及人身之语言动作组织而成。有其所本焉，剧本是也。剧本文学既为中国从来所未有，则戏剧自无从依附而生。元明以来之剧、曲、传奇等，颇有可采，然决不足以代表剧本文学。其他如皮簧唱本，更无足道。盖戏剧者，社会之雏形，而思想之影像也。剧本者，即此雏形之模型，而此影像之玻璃版也。剧本有其作法，有其统系。一剧本之作用，必能代表一种社会，或发挥一种理想，以解决人生之难问题，转移误谬之思潮。演剧者，根据剧本配饰以相当之美术品（如布景衣装等），疏荡以适宜之音乐，务使剧本与演者之精神一致表现于舞台之上，乃可利用于今日鱼龙曼衍之舞台也。

然则吾人之主张当如何？予以为（一）须组织关于戏剧之文字；（二）须养成演剧之人才。

文字约分三种：

一、剧本。

剧本文学为中国从来所无，故须为根本的创设。其事宜多翻译外国剧本以为模范，然后试行仿制，不必故为艰深。贵能以浅显之文字，发挥优美之理想。无论其为歌曲、为科白，均以用白话，省去骈俪之句为宜。盖求人之易于领解，为效速也。惟格式作法，必须认定，暇当专论之。中国旧剧，非不可存，惟恶习惯太多，非汰洗净尽不可。然世方重视其恶习惯，为之奈何！

二、剧评。

今日之所谓剧评者，大抵于技术之谈多不完全。其对于伶人，非以好恶为毁誉，则视交情为转移；剧本一层，在所不问；而人情事理，亦置诸脑后，自某某诸名士作诗歌以妮近花旦后，海上多效尤之作；文人恶习殊不足道，亦评剧界之蟊贼也。吾所谓正当之剧评者，必根据剧本，根据人情事理以立论。剧评家必有社会心理学、论理学、美学、剧本学之知识。剧评有监督剧场及俳优，启人猛省，促进改良之责；决不容率尔操觚，卤莽从事也。惟今日之中国既无戏剧，则剧评亦当然不能成立。吾所望于

今日之评剧家者，在诱导演剧者断弃其顽梗之主张，而趋重于事理人情而已。如俳优能勉守人情事理之范围，庶几真戏剧有养成之希望焉。

三、剧论。

戏论之范围甚广，凡关于戏剧之理论皆属焉。最要者，在名剧本之分析及舞台上之研究。中国之戏剧，一种之“杂戏”而已，不能绳之以理。必有精确之剧论，能获信于社会，则不近人情，与无价值之戏，当然渐就澌灭，同时真戏剧亦因之而生。故不欲改良戏剧则已，欲改良戏剧，非亟倡正确之剧论不可。如云“某处宜下锣”，或“某处不似老谭所唱”，所论非戏剧，不能孱人剧论也。

今日之剧界，腐败极矣。俳优之脑筋过于简单，方且“抱残守缺”、“夜郎自大”，以为一技之长，可以应世变、传子孙，吃着不尽。故闻新论，莫不骇笑。久居暗室者，视日必瞎。今之俳优，处暗过久，几失其明；如缠足者，其骨已断，无由再伸。故为目下计，为将来计，一面借文字以救其弊；一面须组织一“俳优养成所”，以四五年卒业，以养成新人材。办法略述如下：

（一）募集十三四龄之童子三五十人，于其中选拔优良，授以极新之艺术，劣者随时斥退之。

（二）不收学费。

（三）修业二三年后，随时可使试演于舞台，以资练习，并补助校费。

（四）课程于戏剧及技艺之外，宜注重常识及世界之变迁。

（五）卒业后，须服务若干年。

如此四五年办去，必见好成绩；而于营业上，亦可决操胜算。盖四五年后之剧场，决非腐败之俳优，所得而左右也。

以上所谈，尚多未尽，容缓缓细及之。

（原载1918年10月15日《新青年》第五卷第四号）

附录二 我的中国旧戏观

张厚载

上回我因为《新青年》杂志胡适之、刘半农、钱玄同诸位先生，多有对于中国旧戏的简单批评，我就写了一封信去略说些我个人的意思。因为两方面意思不同，所以我也不便多说。前天胡适之先生写信来要我写一篇文字，把中国旧戏的好处跟废唱用白不可能的理由，详细再说一说。我因此就先在《晨钟报》上略略说些，跟胡先生颇有一番辩论。现在胡先生仍旧要我做一篇文字，来辨护旧戏，预备大家讨论讨论。我也很赞成这件事，就把我对于中国旧戏的意思，挑几样重要的，稍为说说。至于说的对不对，还希望诸位要切实指点才是。

（一）中国旧戏是假像的。

中国旧戏第一样的好处就是把一切事情和物件都用抽象的方法表现出来，抽象是对于具体而言。中国旧戏，向来是抽象的，不是具体的。六书有会意的一种，会意是“指而可识”的。中国旧戏描写一切事情和物件也就是用“指而可识”的方法，譬如一拿马鞭子，一跨腿，就是上马。这种地方人都说是中国旧戏的坏处。其实这也是中国旧戏的好处，用这种假像会意的方法，非常便利。有人讲笑话，说天下的东西，只有戏台最大。什么缘故呢？因为曹操带领八十三万人马，在戏台上走来走去，很觉宽绰。这就可见中国旧戏用假像会意的方法，是最经济的方法。我曾经看见某小说杂志上，照美国最大戏馆的像，下面小注说这种戏馆演唱陆军剧很合式。我想中国戏台上可以容八十三万人马，外国演陆军剧却必须另筑大戏馆。这就可以恍然明白唱戏这件事，是宜于抽象，而万万不能具体的了。要是具体的演起来，戏台上那能容八十三万人马呢？至于拿张蓝布当城墙，两面黄旗当

车子，更无一非假像会意的办法。戏台上有多大地方，要把世界上一切事情和物件，都要具体的演起来，那是绝对的不可能。既然不能样样具体，倒不如索性样样抽象，叫人家“指而可识”。那么无论如何大的质量、如何多的数量，都可以在戏台上演出来了，这岂不是中国旧戏的根本好处吗？而且戏剧本来是起源于摹仿（亚里士多德就这么说）。中国古时优孟摹仿孙叔敖便是一个证据。摹仿是假的摹仿真的。因为他是假的摹仿真的，这才有游戏的趣味，才有美术的价值。上回曾看见钱稻孙先生在北京大学书法研究会讲演的纪录，说“美之目的，不在生，故与游戏近似，鲜令斯宾塞所以唱为游戏说也。”又说“哈德门之假像说曰，画中风景，胜于实在，以其假像，而非实在也。”可见游戏的兴味和美术的价值，全在一个假字。要是真的，那就毫无趣味，毫无价值。中国旧戏形容一切事情和物件，多用假像来摹仿，所以很有游戏的兴味和美术的价值，这也是中国旧戏一件好处。现在上海戏馆里往往用真刀、真枪、真车、真马、真山、真水，要晓得真的东西，世界上多着呢。那里能都搬到戏台上去，而且也何必要搬到戏台上去呢？一搬到戏台上，反而索然没味了。

（二）有一定的规律。

中国旧戏，无论文戏、武戏，都有一定的规律。昆腔的“格律谨严”是人人都晓得的。就是皮簧戏，一切过场穿插，亦多是一定不变的。文戏里头的“台步”、“身段”，武戏里头的“拉起霸”、“打把子”，没有一件不是打“规矩准绳”里面出来的。唱工的板眼、说白的语调也是如此，甚而至于“跑龙套”的，总是一对一对的出来，而且总是一面站两个人，或四个人，一切“报名”、“念引”也差不多出出戏都是一样，这种都可以说是中国旧戏的习惯法。无论如何变化，这种法律是牢不可破的。要是破坏了这种法律，那中国旧戏也就根本不能存在了。又像王梦生《梨园佳话》所说：“痛必倒仰，怒必吹须，富必撑胸，穷必散发。”这都是中国旧戏做作上的规律，也可以算是一种做作上的艺术

(Art of acting)。

中国旧戏的种种规律，看来仿佛拘束的力量太大。其实“习惯成自然”，这种拘束力在唱戏的早已成了一种自然力。而且有许多的规律是自然而然的，譬如龙套一定要四个，两边各站两个，这是自然的。你如今偏要三个，一边站一个，一边站两个，那就不自然了。就是“痛必倒仰，怒必吹须”，也何尝不是自然的做作？所以自由在一定范围之内，才是真能自由；要是自由在范围之外，那倒反而不能自由。政治上、社会上的事情，都是如此；艺术上、戏剧上的事情也是如此。

中国旧戏一切唱工做派多，有一定的规律，这也可算是中国旧戏的一件好处。有人说中国旧戏的规律太严，说中国旧戏不好，这是理想家极端的论调。外国戏悲剧有悲剧的演法，喜剧有喜剧的演法，也决不是“漫无纪律”的。我看见百科全书的戏剧部说外国戏最讲究三种的联合（Tree Unities），就是做作的联合、地方的联合、时间的联合（Unity of action，Unity of place，Unity of time）（中国跟印度的戏剧，都没有这种规律。地方跟时间的联合，更是向来没有）。还有身手上的动作，可以表示意思的（譬如 Gesture），也有种种的法律来整理伶人身体面貌上的做法，这岂不是跟中国旧戏上的“身段”、“台步”都有一定规律，是一样的道理吗？

有人说中国旧戏的规律完全是一种笼统主义。但是笼统主义是说没有明了的界画。譬如约一个时候，中国人多说一两点钟，七八点钟，倒底几点钟，不能明了；几点几刻几分的观念，更是没有的。这就是笼统主义。这就是黄远生所说的“国人之公毒”。这么一说，旧戏的“龙、套”一定要两个人以上，代表多数，不能随便上来两三个人就算数。仔细看来，这种一定的规律倒很有明了的界画。可见得也并不是完全的一种笼统主义。

（三）音乐上的感触和唱工上的感情。

中国旧戏向来是跟音乐有连带密切的关系。无论昆曲高腔、

皮簧梆子，全不能没有乐器的组织。因此唱工也是中国旧戏里头最重要的一部分。中国戏剧的发源，是在歌跟舞（Dance and Song）。中国的戏在古时本也有不歌而但舞的。然而歌的一部分渐渐发展，成了戏剧上的元素。所以现今一般人多把（歌）跟（戏）两种观念联络起来。俗语“唱戏”两个字，就是（歌）（戏）两种观念联络的表示。中国旧戏拿音乐和唱工来感触人，是有两个好处：（A）有音乐的感触。（B）有感情的表示。

音乐这一件事情，于通俗教育最有关系。中国古时本有《乐经》，而且六艺之中也有“乐”这件事。外国学校注重音乐，更不必说。现在中国的音乐既不发达，但是昆曲的笛子、二簧的胡琴以及锣鼓等等吹打起来，究竟还有许多音乐的意味。二簧场面上（场面就是戏台上音乐组织的一部分）的吹打，差不多全是昆腔的曲牌，是很有音乐上的价值的。柯一雁先生《求幸福斋随笔》里面说过有一善吹锁呐的中国人跟某人到西洋去，在船上吹锁呐，西洋人多大加叹赏。有一个德国人就拜他为师，学会了之后，就以善吹军笛出名，而且把中国“风入松”、“破阵乐”等曲牌，翻到德国军乐谱里头去。就这一节，已可见中国旧戏上音乐的价值了。而且古语说“移风易俗，莫善于乐”；可见音乐上的感触，是很有“移风易俗”的力量。王梦生《梨园佳话》说“戏之佳处，全在声音悦人。患寂者弦管以哗之，患郁者金鼓以震之，抱不平者妙歌缓节以柔下之，悲作客者闲情艳唱以慰劳之”。就是这个道理。总之，音乐于人类性情最有关系，所以于社会风俗也最有关系。中国旧戏有音乐上的感触，这也是中国旧戏的好处。

中国旧戏是以音乐为主脑，所以他的感动的力量，也常常靠着音乐表示种种的感情。譬如《四郎探母》的杨延辉在番邦思念他的母亲，要不用唱工而但用白话来表示他思母的苦情，那杨延辉自己说了一番想念的话，便就毫无情致。如今用唱工来表示他思念的苦情，“引子”、“诗”、“白”多念完，倒末了一句“思想

起来，好不伤感人也”，下接西皮慢板，唱“杨延辉坐宫院自思自叹”一大段，这么样唱来就可以把想念母亲的感情，用最可以感动的方法表示出来。这岂不是唱工最可以表示感情的一端吗？所以拿唱工来表示感情，比拿说白来表示是分外的有精神，分外的有意思。这也是中国旧戏的一件好处。

那么废唱用白，到底可能不可能呢？我以为拿现在戏界的情形看来，是绝对不可能。将来如何，要看诸位提倡的力量如何？那是不能预言的。这些话已在《晨钟报》上声明，也可不必再说。我的意思，以为戏的情节好，伶人的做作好，那么唱工是不很要紧。譬如《四进士》这一类戏不要唱工，也似乎未尝不可。又如上海汪优游一般人的新戏，做作很好，他们的新戏常有完全不用唱工的，也很能叫人欢迎，我也很爱看。但是情节和做作多不好，那唱工就断乎不可废的。譬如《二进宫》这出戏，除了唱工外，情节做作多不好看。你要是把他改了白话戏，三个人在台上，他说一句，你说一句，那就更没有丝毫的趣味。所以废唱用白一句话，也应当分别看来，不能有绝对的主张。不过唱工有表示感情的力量，所以可以永久存在，不能废掉。要废掉唱工，那就是把中国旧戏根本的破坏。将来进化的社会，是不是一定要把中国旧戏根本破坏，而且能不能把他根本坏破，那是极难解决的问题了。

中国旧戏还有许多最能表示意思和感情的地方。譬如作一个“背躬”就可以把一个人肚子里思付的事情表示出来，《武家坡》里的薛平贵和王宝钏两个人对面说话的时候，两个人心里的话，都用袖子一挡，转过身来，说了出来，这就是“背躬”的作法。这种作法是表示一个人心里的意思最便利的方法。《虹霓关》里头的丫环看见东方夫人不肯杀王伯党之后，唱“见此情不由人心中暗想”的一段二六，就把丫环心里的意思用最动人的方法表现出来，这也是唱工最能表示意思的一个证据。还有一种最能表示感情的，就是起“叫头”，母女父子夫妻分别的时候用“叫头”

是最能表示感情的。还有哭的时候，用“哭头”也是很有精神的地方。现在一般的新戏，差不多都添了锣鼓，也用旧戏里头的“躬背”、“叫头”的作法。这就可见旧戏的锣鼓唱工是最有表示意思和感情的力量了。

以上所说，都是中国旧戏的好处。有人说中国旧戏因为有这许多的情形所以不好，那是我实在不敢附和。我以为要说中国旧戏的不好，只能说他这几种用的太过分，不能说他有这几种，就说不好。所以我们只能说中国旧戏用假像的地方太多，却不能说用假像就是不好；只能说他用规律的地方太多，不能说用规律就是不好；只能说他用音乐的地方太多，不能说用音乐唱工，就是不好。“因噎废食”，那是极端的主张，不是公平的论调。

我做这一篇文字，不过随便写出几样中国旧戏的好处。其实此外的好处还有，一时也说不了许多，就先提出三样稍为重要的来，跟大家斟酌斟酌。我的结论，以为中国旧戏是中国历史社会的产物，也是中国文学美术的结晶，可以完全保存。社会急进派必定要如何如何的改良，都是不可能，除非竭力提倡纯粹新戏，和旧戏来抵抗。但是纯粹的新戏，如今很不发达，拿现在的社会情形看来，恐怕旧戏的精神，终究是不能破坏或消灭的了。

（原载1918年10月15日《新青年》第五卷第四号）

再论戏剧改良

一 答张谬子论旧戏

上月我做了一篇《戏剧改良各面观》交给胡适之先生。过了几天，胡先生说，同学张谬子君也做了一篇文章，替旧戏辩护。我急速取来一看。同时我在《晨钟报》上，看见谬子君的《戏园的改良谈》。又有位朋友，把《讼报》上登载的欧阳予倩君所作《予之改良戏剧观》剪寄给我。我对于这几篇文章，颇有所感触，不能自已于言，所以再做这一篇。

欧阳君的文，我看了一遍，不由得狂喜，戏评里有这样文章，戏剧家有这样思想，我起初再也料不到。我的《戏剧改良各面观》和欧阳君说的，竟有许多印合的地方，所以我对于欧阳君的文章，也就不再加以评论。我是剧界的“旁观人”、“门外汉”，我的议论，自然难以得人信服，欧阳君是戏界中人，欧阳君的说话，是从亲身体验得来。反对戏剧改良的人，可不能再说改良戏剧仅仅是理想之谈了。——改良戏剧的呼声，从剧界发出，这番改良的事业，前途更有希望。

谬子君要改良剧园，虽然不关戏剧问题，在现在也算当务之急，也是戏剧改良预备时代应当做的事业。——因为新戏不能入旧场。——就请谬子君和有志此道的人，劝那些戏园东家和掌班

的做去。这原是一件功德事。

缪子君辩护旧戏的文章，处处和我心里刺谬，窃取"不敢苟同"之义，每条加以讨论。

缪子君把"抽像"、"假像"，混做一谈，其实这两名词，绝不是一件东西。"抽像"对于"具体"而言，"假像"对于"实像"而言，"假像"对于"实像"，是代表的作用(Representation)；"抽像"和"具体"，一个是"总"(Universal)，一个是"单"(Particular)。缪子君当做一件事，看的人就不能明白了。况且"抽像"必须离开"具体"，"体"(Concrete)不曾脱去，如何说得上"抽"(abstraction)。一拿马鞭子，一跨腿，仍然是"具体"，不是"抽像"；曹操带领几个将官，几个小卒，走来走去，仍然是"具体"，不是"抽像"；拿张蓝布当城墙，两面黄旗当车子，更无一不是"具体"，更无一算做"抽像"。上马是一种具体的像，一拿马鞭子，一跨腿，又是一种具体的像……两件事更没有"总"、"单"的作用。若说这样做法，含有Symbolic的意味，所以可贵(张缪子君说的"假像"，据吾揣度，或者指Symbolism，吾想不出中文对当名词，暂用原文)，其实Symbolism的用处，全在"视而可识，察而见意"。中国戏的简便做法，竟弄得"视而不可识，察而不见意"。这不过是历史的遗留，不进化的做法，只好称他粗疏，不能算做假像。

缪子君引用钱稻孙先生的话，觉得太不切题。当时钱君演讲，我原在坐。他的意思，是说：绘画对于实物，含有剪裁、增补、变化的作用，所以较比真的更为精粹。画中风景，胜于实在，正因为稍带主观，把实物不美不调和的地方去掉，然后显得超于实物以上。这本是极浅近的道理。我们若是把这道理移在戏剧上，就是说：戏剧摹仿人生，要有意匠的经营，倘使每事摹仿起来，不加剪裁，不见构造，就不能够见出美来。我们引用别人的话，总要对于引用的话，有几分把握。若果本来的意思，并不见得明了，引用了来，总觉不妥。鲜令的学说，见于他的

Philosophie der Kunst；鲜勒的学说，见于他给 Goethe 的 Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschheit；斯宾塞的学说，见于他的 Principles of Psychology；哈德门（Hartmann）的学说，见于他的 ästhetik o Бosanguet 的美学史上，都有记载和批评。若把这原书翻开一看，便晓得和缪子君的“戏剧假像论”全不相干。我们做一篇文字，里头的名词，总要始终一个意思。如果前终不一贯，不但不能自定其说，就是辩驳的人也无从着笔了。张君文的第一节，拿“假像”一词当骨子，然而起头“假像”和“抽像”混了宗，后来张君心里的“假像”和哈氏评画的“假像”同了流，这样还有什么可说？

据我的意思，中国旧戏所以专用视而不可识的“代替法”，也有两个缘故：第一，中国戏本是“百衲体”，所以不要像的；第二，中国剧台极不发达，任凭露天地上、高堂大厅，都可当做剧台（印度也是如此），所以才用“代替法”来迁就。与其说这样办法含有奥妙作用，不如说这办法是迫于不得已。凡事都有个进化；进化的原则，是由简成繁、由粗成细。上海唱戏的人，虽然没价值，上海唱的新戏，虽然不配叫新戏，然而弄些“真刀真枪、真车真马、真山真水、(假山假水)”，对于旧来的浑沌做法，总是比较的进化。一般人看起来，就高兴得多。北京唱戏的人，有时把旧戏的“代替法”改成“摹仿体”，看戏的人，觉得分外有趣。又如《天河配》一出戏，总算没意识到极点了，但是第一台唱他，加上些布景，换上些“摹仿体”，叫坐的力量很大。从这里可以看出旧戏的浑沌式不讨人好；做法越能亲切毕肖，看的人越喜欢。既然缪子君说的“假像”引人起不快之感，如何还能说得上“美”呢？

有人说道：“如果处处要刻意摹仿，有些不能摹仿的事体，究竟怎样处置？”其实这也并不难办。天地间事，尽有不能供给戏的材料的，只好阙如。犹之乎画图不能包括动象，不能四面全露。譬如武戏，简直是根本不能存在，更何必虑到戏台上不能现打仗的原形？西洋戏剧，到了现在，两军交战的动作，淘汰净

了。凡关于战争的事，不过用军卒报告司令官带出来，或者做出一小部分军队，摆布行走，或者做出一队炮兵，驱炮上阵地去。这种办法，推此知彼，举一反三，既不至于遗漏，并且显得精确。比起中国戏来，乱打一阵，全不成摹仿；都变了竞技，真不可以道里计了。总而言之，布景的工夫，中国戏里没有，所以因陋就简，想出这些不伦不类的做法，又因为中国戏不讲体裁，不管什么时候地位，都要弄到戏台上去，所以异想天开，造了些不近人情的手势动作，若果把这些无聊的举动，当做宝贝，反来保存下去，岂不是是非倒置？

缪子君文第二节说，中国戏的好处，因为有一定的规律。杨雄说："断木为棊，捖革为鞠，亦皆有法焉。"又说："围棊击剑，反目眩形，亦皆自然也；由其大者作正道，由其小者作奸道。"我们只能问规律是不是，好不好，不能因为一有规律，就说是好。天地间事，不论大小，那里有全没规律的？若果不管规律是不是，径然把规律固定，作为中国戏的长处，真觉得说不下去，难道西洋戏就不讲规律，我们主张的新戏，就全没规律不成？况且规律成了死板，处处觉得不自然。不论什么戏，都是一样做法，不算"笼统"算什么？缪子君说："习惯成自然"，真是一语破的。凡是习惯成的自然，何曾有真自然。中国戏的规律，仅仅是习惯罢了；既然认为习惯，也就不足宝贵了。

缪子君文第三节，极力称道中国戏里音乐唱工的效用。分析起来，有三种意思：

第一，音乐自身的效用很大。"新戏废唱论"，并不是墨子的"非乐论"。音乐自身的价值，原不消说；就是说得天花乱坠，又和戏曲不能和音乐分离有什么相干。戏剧是一件事。音乐又是一件事，戏剧和音乐，原不是相依为命的。中国现在的情形，戏剧、音乐，都不发达，正因为中国戏里重音乐，所以中国戏剧被了音乐的累，再不能到个新境界；又因为中国音乐夹在戏里头，独立的地方很少，所以中国音乐被了戏剧的累，再不能有变迁演

进的情势。这真是陆机说的，“离之则两美，合之则两伤”。戏剧让音乐拘束的极不自由，音乐让戏剧拘束的极不自由。若果中国有 Mozart 一流大人物，正要改乐造曲，使中国音乐的美术地位，更进几层，使中国现在的雏形歌曲（指昆调）和腐败歌曲（指曲），变成“近世歌拍拉”式（Modern opera）。然而想要这样办，非先把戏剧、音乐拆开不可。不然，便互相牵制，不能自由发展了。缪子君说，音乐根本是要紧的，我极端极端的赞成，但是因为它要紧，就取消了它的独立，和效动作的戏剧永不分开，实在觉得没甚根据。

第二，歌唱可以补助情节的不工。缪子君说，“戏的情节好，伶人的做作好，那么唱工是很不要紧……但是情节不好，那唱工就断不可废的”。这话说得最痛快、最通达。我仍用这个意思，换句话说道：“现在旧戏里情节做作都不好，所以才借重于唱，等到新戏把情节做作研究好了，唱工尽可不要。”这正是缪子君的话，不过上半句、下半句互换地位罢了。可见缪子君这段文章，非特没有证明歌唱不可废，反来替主张新剧废唱的帮了忙。旧戏所以必须改造的缘故，不止一条，不讲情节，不工做作，却是件最重要的。新剧专要弥补这个缺陷，歌唱还有什么用处？《二进宫》一种戏，因为没有主义，没有情节，根本要不得，并不是一旦废唱，改为说白，就要得了。汪优游一流人的新戏，也没甚道理，西洋近代戏剧，是哲学、文学、美术的“集粹”。若果能够参酌仿制，介绍到中国戏台上。我想缪子君的爱看，正不止像现在说的。

第三，歌唱可以补说白的不足。这仍然因为中国戏里不讲情节和做作，所以任凭什么事，都用歌唱说白了结它——这正是中国戏的粗疏处、不自然处。凡各种心景，各种感情，全拿歌唱形容出来，“简便”固然“简便”，其奈不“精细”何？缪子君只见得这样做法，包容一切，又“概括”，又“简妙”，却不觉得不合人情，不分皂白。西洋名剧，关于表示感情的地方，总要惨淡经营，曲喻旁达；像旧戏

这样"一笔了之"的办法,依然是因陋就简罢了(这道理吾在前篇说了许多,现在不再多说,请读者参看)。

缪子君总括三大节,加以论断道:"要说中国旧戏不好,只能说它这几种用得太过分……所以我们只能说中国旧戏用假像的地方太多……只能说它用规律的地方太多……只能说它用音乐的地方太多。"可见旧戏处处用"代替法",处处用固定的规律,处处用音乐,缪子君也很觉得不然。——然则给旧戏作辩护士,真是不容易事。——缪子君这番意思,虽然和我们的"新剧创造论"不同(我们的改造主张在质,张君的改造主张在量),却也觉得旧戏要改良。就请缪子君设法"去泰去甚"。就旧戏,说旧戏,未尝没有小补。

缪子君又说:"中国旧戏是中国历史社会的产物,也是中国文学、美术的结晶。"这上半句全没疑义。但是我还要问到缪子,中国社会是什么社会,中国历史是什么历史?如果是极光荣的历史、极良善社会,它的产物当然也是光荣良善的了。可以"完全保存"了。如果不然,只因为是历史社会的产物,不管历史社会是怎样的,硬来保存下去,似乎欠妥当些。中国政治,自从秦政到了现在,直可缩短成一天看。人物是独夫、宦官、宫妾、权臣、奸雄、谋士、佞幸;事迹是篡位、争国、割据、吞并、阴谋、宴乐、流离;这就是中国的历史。豪贵鱼肉乡里,盗贼骚扰民间;崇拜的是金钱、势力、官爵;信仰的是妖精、道士、灾祥;这就是中国的社会。这两件不堪的东西写照,就是中国的戏剧。至于说旧剧是中国文学、美术的结晶,真正冤死中国文学、美术了。中国文学,比起西洋近代的,自然有些惭愧,然而何至于下了旧戏的"汤锅"。旧戏的文章,像最通行的京调脚本,何尝有文学的组织和意味?何尝比得上中国的诗歌、小说?中国美术里雕刻、陶器、绘画之类,在世界美术史上,原有颇高的位置。拿因陋就简的"剧工",和全不修饰的戏台,同这些美术品参照,恐怕不能开个比例率。

综合缪子君全篇的意思，仿佛说道："凡是从古遗传下来的，都是好的。"我们固不能说，凡是遗传的都要不得。但是与其说历史的产品，所以可贵，毋宁说历史的产品，所以要改造。进化的作用，全靠着新陈代谢。旧的不去，新的不来；历史的遗传不去，创造的意匠不来。一时代有一时代的产品，前一时代的出产品，必然和后一时代不能合拍。中国旧戏，只有一种"杂戏体"，就是我在前面说的"百衲体"。这是宋元时代的出产品。如果要适用于 20 世纪，总当把这体裁拆散了——纯正的"德拉玛"(drama?)，纯正的"吹拉拍"(欧拍拉 opera?)，纯正的把戏，三件事物，各自独立。况且中国旧戏所以有现在的奇形怪状，都因为是"巫"、"傩"、"傀儡"、"钵头"，"竞技"……的遗传（见王国维《宋元戏曲史》)。如果不把这些遗传扫净，更没法子进步一层。西洋戏剧进化的阶级，可以参证。在英国伊丽沙白时代，"杂戏体"本很流行，只为得有莎士比亚一流人，才把"杂戏"变成"真剧"。例如 Macbeth 开场，一个伤兵，上来报告军情，现在的"莎士比亚学者"，用各种方法，证明这几幕不是莎士比亚作的。因为伤兵报告军情，是件不通的事，又给台下人一种反感，最和莎氏平日美术的技术不合。现在的 Macbeth 剧本，所以有这样情形，都由于被当时唱这戏的人，求合当时剧界的习惯，把纯正的新体，加上些杂戏的做法。照这看来，西洋戏剧的进化，全在推陈出新了。又如西洋二十年前，戏剧的做法，仍然有许多不自然的地方。自从易卜生的 A Doll' s House 出世，欧洲"剧术"大起革命。说白的自然，时间地位的齐一（Unities of time and place)，结场圆满的废除，"自语"(Soliloquy) 的不见，都是新加的原质。西洋人日日改造，中国人年年保存。中西人度量相差，何以这样远呢？

我来做文回答缪子并不是专和旧戏过不去。缪子给旧戏作辩护士，我却是主张新剧的。旧戏的信仰不打破，新戏没法发生，所以作这不惮烦的事。还要请缪子体谅一切。

我把缪子君文，用心看了几遍，又作了这篇回答的说话，心里起了几种感想，姑且连带说下来。第一，我觉得中国人只懂得“好”、“最好”，不懂得“更好”，总是拿着“好”，当成“最好”，却不知道天地间其实并没“最好”的，也不知道现在的“好”以外，还有未来的“更好”。就戏剧论，中国人觉着旧戏“好”，就以为是“最好”，再不想“更好”的了。第二，中国人对于现状，太为满足。这正是因为不知道“更好”，所以对于目前情形，总是“安之若素”。纵然一件事改革的动机极熟了，旧状再不能容忍了，也甘心敷衍下去。西洋所以有现在的文化，全靠着人人方寸之间，时时刻刻，有个不满现状的感觉；中国所以有现在的糟糕，也全由于人人方寸之间，时时刻刻，有容受下去的心理。第三，中国人不懂得“理想论”（Idealism）和“理想家”（Idealist）的真义。说到“理想”，便含着些轻薄的意味，觉得“理想”即是“妄想”（fancy），“理想家”即是“妄人”（Grank）。其实世界的进步，全是几多个“理想家”造就成的。“理想家”有超过现世的见解，力行主义的勇气，带着世界上人，兼程并进。中国最没有的是“理想家”。然而一般的人，每逢有人稍发新鲜议论，便批评道，“理想的很”。所以这样烦恶理想的原故，一则由于觉得天地间未曾发生的事，十九是不可能——恰是拿破仑一世所说的反面；二则由于上文说的现状满足。这两种情形，就是弱国国民的铁证。第四，中国人把国别看得太清楚了。就戏剧而论，我们说，“美善的戏剧，应当怎样”。一般的人说，“中国戏是中国的，必要这样，要是那样，就不是中国的了”。我请问中国戏剧的发生，难道不是摹仿西域北胡吗（《旧唐书·音乐志》载“拨头戏”，《元史》及《马可保罗游记》多载中国戏仿自外国之证据）？像现在舞台上的“唢呐”、“胡琴”，是中国自造的吗？第五，自从西洋学说进口，中国游谈家多了个护身符。发起议论来总加上些西洋的学者名、学术名，却不问相干不相干。这仍然是策论家吓人的惯技，不是用来推论证明。若果有西洋人恭维中国事情，

那更高兴的了不得。卫西琴一流人，真是善会人意的乖觉儿。——这五种看起来好像不切本题，但是我觉得中国人常常如此（我并不敢说缪子君如此），还请看的人仔细理会一番。

二　编剧问题

辩论旧戏的当废和新剧的必要，我在前月做篇文章时，已经说过都是废话。现在更觉得多费唇舌，真正无聊。旧剧本没一驳的价值；新剧主义，原是"天经地义"，根本上决不待别人匡正的，从此以后破坏的议论可以不发了。我将来若果继续讨论戏剧，总要在建设方面下笔。我想编制剧本是预备时代最要办的，不妨提出这个问题，大家讨论讨论——讨论剧本的体裁，讨论剧本的主义。关于这个问题，我也有几层意思，把他写在下面。

（一）剧本的材料，应当在现在社会里取出，断断不可再做历史剧。

（二）中国剧最通行的款式，是结尾出来个大团圆。这是顶讨厌的事。戏剧做得精致，可以在看的人心里，留下个深切不能忘的感想。可是结尾出了大团圆，就把这些感想和情绪一笔勾销。最好的戏剧，是没结果，其次是不快的结果。这样不特动人感想，还可以引人批评的兴味。拿小说作榜样，中国最好的小说是《水浒》、《红楼梦》。一个没结果，一个结果极不快，所以这两部书才有价值。剧本的《西厢记》本是没结果的，后来妄人硬把他添起足来；并且说，"愿天下有情人，都成眷属"。若果天下有情人都成眷属，天下没有文章了。我很希望未来的剧本，不要再犯这个通病。

（三）剧本里的事迹，总要是我们每日的生活，纵不是每日的生活，也要是每年的生活。这样才可以亲切；若果不然，便要生几种流弊：第一，引人想入非非，破坏人精密的思想想像力；

第二，文学的细致手段，无从运用；第三，可以引起下流人的兴味，不能适合有思想人的心理。

（四）剧本里的人物，总要平常。旧剧里最少的是平常人，好便好得出奇，坏便坏得出奇。——简直是不能有的人，退一步说，也是不常有的人。弄这样人物上台，完全无意义。小孩子喜欢这个，成年人却未必喜欢这个。若说拿这些奇怪人物作教训，作鉴戒，殊不知世上不常有的事，那里能含着教训鉴戒的效用？平常人的行事，好的却真可作教训，坏的却真可作鉴戒。因为平常，所以可以时时刻刻，作个榜样。况且人物奇异，文学的运用，必然粗疏。人物愈平常，文章愈不平庸哩。

（五）中国人恭维戏剧，总是说，善恶分明。其实善恶分明，是最没趣味的事。善恶分明了，不容看戏的人加以批评判断了。新剧的制作，总要引起看的人批评判断的兴味，也可以少许救治中国人无所用心的毛病。

（六）旧戏的做法，只可就戏论戏，戏外的意义一概没有的。就是勉强说有，也都浅陋得很。编制新剧本，应当在这里注意，务必使得看的人还觉得戏里的动作言语以外，有一番真切道理做个主宰。

以上六条，都是极浅的说话，并不是不能行的说话。还有我在前篇说过的，不再说了。

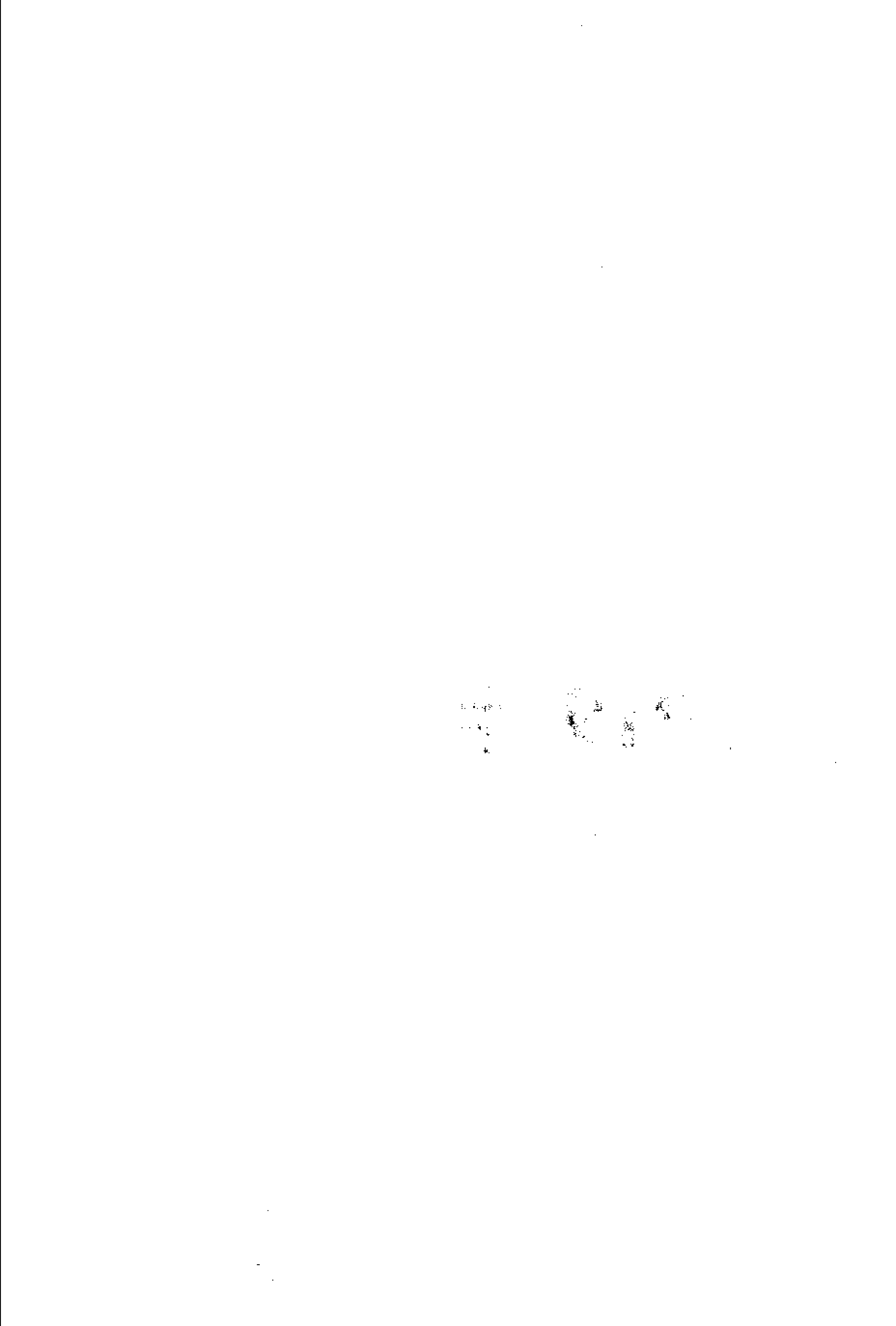
十年以前，已经有新剧的萌芽；到了现在被人摧残，没法振作。最大的原因，正为着没有剧本文学作个先导。所以编制剧本，是现在刻不容缓的事业。但是若果编制不好，或是文学的价值虽有，却不能适用在舞台上，可又要被人摧残了，再经一度摧残。新剧的发达，更没望了。我极盼望有心改良戏剧的人，在编剧方法上，格外注意！

民国七年十月二日

（原载1918年10月15日《新青年》第五卷第四号）

1919年

孟真



《新潮》发刊旨趣书

《新潮》者，北京大学学生集合同好，撰辑之月刊杂志也。北京大学之生命已历二十一年，而学生之自动刊物，不幸迟至今日然后出版。向者吾校性质虽取法于外国大学，实与历史上所谓“国学”者一贯，未足列于世界大学之林；今日幸能脱弃旧型入于轨道。向者吾校作用虽曰培植学业，而所成就者要不过一般社会服务之人，与学问之发展无与；今日幸能正其目的，以大学之正义为心。又向者吾校风气不能自别于一般社会，凡所培植皆适于今日社会之人也；今日幸能渐入世界潮流，欲为未来中国社会作之先导。本此精神，循此途径，期之以十年，则今日之大学固来日中国一切新学术之策源地；而大学之思潮未必不可普遍中国，影响无量。同人等学业浅陋，逢此转移之会，虽不敢以此弘业妄自负荷，要当竭尽思力，勉为一二分之赞助。一则以吾校真精神喻于国人，二则为将来之真学者鼓动兴趣。同人等深惭不能自致于真学者之列，特发愿为人作前驱而已。名曰《新潮》，其义可知也。

今日出版界之职务，莫先于唤起国人对于本国学术之自觉心。今试问当代思想之潮流如何？中国在此思想潮流中位置如何？国人正复茫然昧然，未辨天之高地之厚也。其敢于自用者竟谓本国学术可以离世界趋势而独立。夫学术原无所谓国别，更不以方土易其质性。今外中国于世界思想潮流，直不啻自绝于人世。既不于现在有所不满，自不能于未来者努力获求。长此因

循，何时达旦？寻其所由，皆缘不辨西土文化之美隆如彼，又不察今日中国学术之枯槁如此；于人于己两无所知，因而不自觉其形秽。同人等以为国人所宜最先知者有四事：第一，今日世界文化至于若何阶级？第二，现代思潮本何趣向而行？第三，中国情状去现代思潮辽阔之度如何？第四，以何方术纳中国于思潮之轨？持此四者刻刻在心，然后可云对于本国学术之地位有自觉心，然后可以渐渐导引此“块然独存”之中国同沿于世界文化之流也。此本志之第一责任也。

中国社会形质极为奇异。西人观察者恒谓中国有群众而无社会，又谓中国社会为二千年前之初民宗法社会，不适于今日。寻其实际，此言是矣。盖中国人本无生活可言，更有何社会真义可说？若干恶劣习俗，若干无灵性的人生规律，桎梏行为，宰割心性，以造成所谓蚩蚩之氓；生活意趣，全无从领略。犹之犬羊，于己身生死地位、意义，茫然未知。此真今日之大戚也。同人等深愿为不平之鸣，兼谈所以因革之方。虽学浅不足任此弘业，要不忍弃而弗论也。此本志之第二责任也。

群众对于学术无爱好心，其结果不特学术消沉而已，堕落民德为尤巨。不曾研诣学问之人恒昧于因果之关系，审理不了而后有苟且之行。又，学术者深入其中，自能率意而行，不为情牵。对于学术负责任，则外物不足萦惑，以学业所得为辛劳疾苦莫大之酬；则一切牺牲尽可得精神上之酬偿。试观吾国宋明之季甚多独行之士，虽风俗堕落、政治沦胥，此若干“阿其所好”之人终不以众浊易其常节。又观西洋“Renaissanee”与“Reformation”时代，学者奋力与世界魔力战，辛苦而不辞，死之而不悔。若是者岂真好苦恶乐，异夫人之情耶？彼能于真理真知灼见，故不为社会所征服；又以有学业鼓舞其气，故能称心而行，一往不返。中国群德堕落，苟且之行遍于国中。寻其由来：一则原于因果观念不明，不辨何者为可，何者为不可；二则原于缺乏培植“不破性质”之动力，国人不觉何者谓“称心为好”。此二者又皆本于

群众对于学术无爱好心。同人不敏，窃愿鼓动学术上之兴趣。此本志之第三责任也。

本志同人皆今日学生，或两年前曾为学生者，对于今日一般同学，当然怀极厚之同情，挟无量之希望。观察情实，乃觉今日最危险者，无过于青年学生。迩者恶人模型，思想厉鬼，遍于国中，有心人深以为忧。然但能不传谬种，则此辈相将就木之日，即中国进于福利之年。无如若辈专意鼓簧，制造无量恶魔子，子又生孙，孙又生子，长此不匮，真是殷忧。本志发愿协助中等学校之同学，力求精神上脱离此类感化。于修学立身之方法与径途，尽力研求，喻之于众。特辟出版界评、故书新评两栏，商榷读书之谊（此两栏中就书籍本身之价值批评者甚少，借以讨论读书之方法者甚多），其他更有专文论次。总期海内同学去遗传的科学思想，进于现世的科学思想；去主观的武断思想，进于客观的怀疑思想；为未来社会之人，不为现在社会之人；造成战胜社会之人格，不为社会所战胜之人格。同人浅陋，惟有本此希望奋勉而已。此本志第四责任也。

本志主张，以为群众不宜消灭个性。故同人意旨，尽不必一致，但挟同一之希望，遵差近之径途，小节出入，所不能免者。若读者以“自相矛盾”见责，则同人不特不讳言之，且将引为荣幸。又本志以批评为精神，不取乎“庸德之行，庸言之谨”。若读者以“不能持平”腾诮，则同人更所乐闻。

既以批评为精神，自不免有时与人立异，读者或易误会，兹声明其旨。立异之目的若仅在于立异而止，则此立异为无谓。如不以立异为心，而在感化他人，但能本“哀矜勿喜”之情，虽言词快意为之，要亦无伤德义。同人等所以不讳讥评者，诚缘有所感动，不能自已于言。见人迷离，理宜促其自觉之心，以启其向上之路：非敢立异以为高。故凡能以学问为心者莫不推诚相与。苟不至于不可救药，决不为不能容受之诮让。然而世有学问流于左道，而伪言、伪旨足以惑人者，斯惟直发其覆，以免他人重堕

迷障。同人等皆是不经阅历之学生，气盛性直，但知“称心为好”，既不愿顾此虑彼，尤恨世人多多顾虑者。读者想能体会兹意，鉴其狂简也。

本志虽曰发挥吾校真精神，然读者若竟以同人言论代表大学学生之思潮，又为过当。大学学生二千人，同人则不逾二十，略含私人集合之性质；所有言论由作者自负之，由社员共同负之。苟有急进之词，自是社中主张，断不可误以大学通身当之。

发刊伊始，诸待匡正，如承读者赐以指教，最所欢迎。将特辟通信一栏，专供社外人批评质询焉。

（原载1919年1月1日《新潮》第一卷第一号）

人生问题发端

人生问题是个大题目，是个再大没有的题目。照我现在的学问思想而论，决不敢贸贸然解决他。但是这个问题，却不能放在将来解决；因为若不曾解决了它，一切思想，一切行事，都觉得没有着落似的。所以不瞒鄙陋，勉强把我近来所见，写了出来，作为我的人生观。还要请看的人共同理会这个意思，大家讨论，求出个确切精密的结束。我这篇文章，不过算一种提议罢了。所以题目就叫做人生问题发端。

一年以来，我有件最感苦痛的事情：就是每逢和人辩论的时候，有许多话说不出来——对着那种人说不出来；——就是说出来了，他依然不管我说，专说他的，我依然不管他说，专说我的。弄来弄去，总是打不清的官司。我既然感着痛苦，就要想出条可以接近的办法；又从这里想到现在所以不能接近的原因。照我考求所得，有两件事是根本问题——是一切问题的根本，是使我们所以为我们，他们所以为他们，使他们不能为我们，我们不能为他们的原动力。第一，是思想式的不同。第二，是人生观念的不同。这两件既然绝然不同，一切事项，都没接近的机缘了。就思想而论，我们说“凡事应当拿是非当标准，不当拿时代当标准”；他们说，“从古所有，乌可议废者”。就人生而论，我们说，“凡人总当时时刻刻，拿公众的长久幸福，当做解决一切的根本”；他们说，“无念百年，快意今日”。这样的相左，那能够有接近的一天？要是还想使他同我接近，只有把我这根本观念，去

化他的根本观念。如若化不来，只好作为罢论；如若化得来，那么就有公同依据的标准了，一切事项可以"迎刃而解"了。什么"文学的革命"、"伦理的革命"、"社会的革命"……虽然是时势所迫，不能自已；然而竟有许多人不肯过来领会的。我们姑且不必请他领会，还请他"少安勿躁"，同我们讨论这根本问题。

这根本问题是两个互相独立的吗？我答道，不但不能说互相独立，简直可以说是一个问题，是一个问题的两面。有这样特殊的思想式，就有这样特殊的人生观；有那样特殊的人生观，就有那样特殊的思想式，两件事竟断不出先后，并且分不出彼此。要是把这两题作为一体，往深奥处研究去，差不多就遮盖了哲学的全部。但是这样研究，作者浅陋，还办不到；而且实际上也没大意思，不如就形质上分作两题，各自讨论。所有思想式一题，等在本志第三号上讨论去。现在把人生观念一题，提出来作个议案罢。

一

我们中国人在这里谈论人生问题，若果不管西洋人研究到甚么地步，可就要枉费上许多精神，而且未必能切近真义。因为人生的各种观念，许多被人家研究过了，尽不必一条一条的寻根彻底；径自把他的成功或失败，作为借鉴，就方便多着了。所以我在评论中国各派人生观念以前，先把西洋人生观念里的各种潮流，约略说说。一章短文里头，原不能说到详细，不过举出大纲领罢了。

Ludwig Feuerbach 说"我最初所想的是上帝，后来是理，最后是人"。这句话说的很妙，竟可拿来代表近代人生观念的变化。起先是把上帝的道理，解释人生问题。后来觉着没有凭据，讲不

通了，转到理上去。然而理这件东西，“探之茫茫，索之冥冥”，被 Intellectualists 和其他的 Classical philosophers 讲得翻江倒海，终是靠不着边涯。于是乎又变一次，同时受了科学发达的感化，转到人身上去。就是拿着人的自然，解释人生观念；——简捷说罢，拿人生解释人生，拿人生的结果解释人生的真义。从此一切左道的人生观念和许多放荡的空议论，全失了根据了。我们考索人生问题，不可不理会这层最精最新的道理。

人对于自身透彻的觉悟，总当说自达尔文发刊他的《物种由来》和《人所从出》两部书起。这两部书虽然没有哲学上的地位，但是人和自然界、生物界的关系——就是人的外周——说明白了。到了斯宾塞把孔德所提出的社会学，研究得有了头绪，更把生物学的原理，应用到社会人生上去，于是乎人和人的关系，又明白个大概。后来心理学又极发达，所有“组织”(Structural)、“机能”(Functional)、“行为”(Behavioristic) 各学派，都有极深的研究。人的自身的内部，又晓得了。这三种科学——生物学、社会学、心理学——都是发明人之所以为人的。生物学家主张的总是“进化论”(Evolutionism)，从此一转，就成了“实际主义”(Pragmatism)。法国出产的“进化论”(Evolution Creatrice) 也是从进化论转来。什么 Life Urge 和 Life Spirit 虽然一个说科学解释不了，一个更近于宗教，然而总是受了进化论的影响，并且可以说是进化论的各面。这并不是我专用比傅的手段，硬把不相干的，合在一起，其实各派的思想，虽是“分流”，毕竟“同源”。所以 B. Russell 在他的 Scientific Method in Philosophy 里，竟把这些派别归为一题，叫做进化论派。Eucken 在他的 Knowledge and Life 里，也常合在一起批评去。我把它合在一起的缘故，是因为都是现代思潮一体的各面，都是就人论人。发明人之所以为人，都不是就“非人”论人。我们受了这种思潮的教训，当然要拿人生解决人生问题了。

但是现在为说明之便，却不能合笼一起讲下去，只得稍稍分

析。论到小节，竟是一人一样；论大体，却可作为两大宗。第一，是生物学派；第二，是实际主义派。现在不便详细讲解它，姑且举出它们两派供给于人生观念最要的事实罢了。

生物学派，拿自然界做根据，解释人生。它所供给人生观念最切要的，约有以下各条：

(1) 使人觉得它在自然界中的位置，因而晓得以己身顺应自然界。

(2) 古时候的“万物主恒”之说，没法存在了。晓得各种事物，都是随时变化的，晓得人生也在“迁化之流”(A Stream of Becoming) 里头，可就同大梦初醒一般，勉力前进。许多可能性 (Possibilities) 许多潜伏力 (Potentialities)，不知不觉发泻 [泄] 出来。现在人类一日的进步，赛过中世纪的一年，都为着人人自觉着这个，所以能这样。

(3) 古时哲学家对于人生动作，多半立于旁观批评的地位，没有探本追源，而且鼓励动作的。自从“生存竞争”发明以后，又有了“生存竞争”的别面——“互助”——一正一反，极可以鼓励人生的动作。这个原理仿佛对人生说道，“你的第一要义就是努力”。

(4) 古时哲学家的人生观念，有时基于形上学，尽可以任意说去，全没着落。生物学派把这些虚物丢掉，拿着人的地位一条发明，尽够弃掉各种“意界”的代价而有余。从此思想中所谓“想像的优胜与独立”(Imaginary Superiority and Independence) 不能存在，总须拿人生解释人生问题。这样一转移间，思想的观念变了，人生的观念变了。因为思想从空洞的地方转到人生上，人生的范围内事，多半被思想揭开盖了。

(5) 看见人类所由来的历史是那样，就可断定人类所向往的形迹必定也是那样。所以有了尼采的“超人”

观（Uebermensch）。尼采的话，虽然说的太过度了，但是人类不止于现在的景况，却是天经地义。从此知道天地之间，是“虚而不屈，动而愈出”。人生的真义，就在乎力求这个“更多”，永不把“更多”当作“最多”。

以上都是生物学派所供给的。但是专把生物学解释人生，总不免太偏机械的意味。斯宾塞也曾自己觉得他的生活界说不切事实；说，“生活的大部分，不是生理、化学的名词能够表现的”。所以从生物学派更进一层，就是实际主义的说话。现在把这主义给人生观念最要紧的道理，写在下面：

(1) 生物学派的人生观念是机械的，实际主义的人生观念是创造的。

(2) 哲姆士说，“精神主义的各种，总给人以可期之希望，物质主义却引人到失望的海里去”（James, Pragmatism p. 108）。生物学派的主张虽然叫人努力，但是极不努力的道理，也可凭藉着生物学家的议论而行。实际学派感觉着这个，把“软性”人和“硬性”人两派哲学外表的相左揭破了，事实上联成一个；一边就人性讲得透彻，不像理想家的不着边涯；一方说“道德生活是精神的，精神是创造的”（Creative Intelligence P. 408），不像生物学派讲得全由“外铄。”这类的人生观念，是科学哲学的集粹，是昌明时期的理想思潮和十九世纪物质思潮的混合品，是在现代的科学、社会生活、哲学各问题之下，必生的结果。

(3) 古时哲学家总是拿宇宙观念解释人生问题，总不能很切题了；生物学家也是拿生物原理解释人生问题，每每把人生讲得卑卑的很。实际主义却拿着人生观念，解释一切问题；只认定有一个实体——就是人生；——不认定有惟一的实体——就是超于人生。所有我们可以知，应当知，以为要紧，应当以为要紧的，都

是和人生有关，或者是人生的需要。供给人生的发达与成功的，是有用，有用就是真；损害人生的发达与成功的是无用，（包括有害），无用就是假。这样抬高人生观念的位置，不特许多空泛的人生观念，一括而清，就是生物学派只晓得人生的周围；不晓得人生的内心的人生观念，也搬不尽了。所以我们可以说实际主义是生物学派进一层的，是联合着生物学派，发明人之所以为人的。

（4）既然发明人生是制定思想上、道德上一切标准的原料，就可以拿人生的福利（Welfare）和人生的效用（Effects）去解决人生问题。从此人生的意义，脱离了失望，到了希望无穷的海；脱离了"一曲"，到了普通的境界；脱离了"常灭"，到了永存的地位。

照这看来，拿人生解释人生，是现在思想潮流的趋势。我们在这里研究人生问题，当然不能离开这条道路呵！

二

然而中国现在最占势力的人生观念和历史上最占势力的人生学说，多半不是就人生解释人生，总是拿"非人生"破坏人生。何以有这样多的"左道"人生观念呢？我想中国历来是个乱国。乱国的人，不容觉悟出人生真义。姑且举出几条驳驳它。

第一是达生观。这种人生观，在历史上和现在，都极有势力。发挥这个道理的人，当然以庄周做代表，阮籍的《大人先生传》和《达庄论》，也是这道理。这一派大要的意思总是要"齐死生，同去就"；并且以为善恶是平等的，智愚是一样的。看着人生，不过是一切物质的集合，随时变化，没有不灭的精神，所

以尧、舜、桀、纣都没差别，“死则腐骨”。照这样人生观念去行，必定造出与世浮沉的人类。既然不分善恶，所以没有不屈的精神；既然没有将来的希望，所以不主张进化；既然以为好不好都是一样，所以改不好以为好只是多事；既然只见得人生外面变化，不见得人生里面永远不变，所以看得人生太没价值了。照效果而论，这种达生观已经这样可怕，若果合于真理，尚有可说，无如拿真理解它，它并没立足之地。凡立一种理论，总要应付各种实事，但凡有一处讲不通，这理论就不能成立。我们是人，人有喜、有怒，有若干的情绪，有特殊的情操，有意志，有希望；拿这种达生观去应付，一定应付不下的。因为达生观忽略人性，所以处处讲不通了。达生观竟可以说是一种“非人性的人生观”。就以阮籍个人而论，总应该实行这达生观了；但是《晋书·本传》里说：“籍子浑……有父风，少慕通达，不饰小节。籍谓曰，‘仲容已豫吾此流，汝不得复尔。’”照这样看，阮籍竟不能实行下去。他爱他儿子，他不愿意他儿子学他，可见他这道理是不普遍的。不普遍的道理是不能存在的道理。然而大说特说，真是自欺。还有一层，照这达生观的道理而论，善恶是一样，一切是平等了；那么“大人先生”和“裈中群虱”是没分别，达生的和不达生的，是没上下，何以偏说“大人先生”好，“裈中群虱”不好？达生的好，不达生的不好呢？既然“一往平等”了，没有是非了，只好“无言”；然而偏来非那些，是这些，骂那些，赞这些，真是自陷。总而言之，解释人生真义，必须拿人性解去，必须把人性研究透彻，然后用来解释。如若不然，总是不遮盖事实的空想了。至于达生观所以在中国流行，也有几条缘故。第一，中国人是只见物质不想精神的。第二，中国人缺乏科学观念，所以这样在科学上讲不通的人生观念，却可以在中国行得通。第三，——这是最要紧的原故——中国的政治，永远是昏乱。在昏乱政治之下，并没有人生的乐趣，所以人生的究竟，不可得见。忽然起了反动，就有了达生观了。

第二是出世观。出世的人生观有两种：一、肉体的出世。二、精神的出世。前者是隐遁一流人，后者是一种印度思想。中国历史上最多隐士，都是专制政治的反响，专制政治最能消灭个性；尽有许多有独立思想的人，不肯甘心忍受，没法子办，只有“遁世不见知而不悔”。什么“贤者避世，其次避地”啊，都是在昏乱时候。有时太平时代，也出隐士，看来似乎可怪。其实也是为着社会里政治里不能相容，然后自己走开。这样本不是一种主义。在实行隐遁的人，也并不希望大家从他。所以有这样情形，尽可说是在一种特殊境况之下，发生来的一种特殊变态，我们大可置而不论了。至于那一种印度思想，惑人却是不少。他们以为人生只有罪恶，只有苦痛，所以要超脱人生。揣想他的意旨并不是反对人生，原不过反对苦痛，但是因为人生只有苦痛，所以要破坏人生。照现在文化社会的情形而论，人生只有苦痛一句话，说不通了。更加上近代科学哲学的证明，超脱人生的幸福，是不可求的。什么“涅槃”（Nirvana）一种东西，是幻想来的。这也是在印度乱国里应有的一种思想，也是受特殊变态的支配，也是拿“非人”论人，不能解释人生的真义。

第三是物质主义。中国人物质主义的人生观，最可痛恨。弄得中国人到了这步田地，都是被了它的害。这种主义在中国最占势力，也有个道理。中国从古是专制政治，因而从古以来，这种主义最发达。专制政治，原不许人有精神上的见解，更教导人专在物质上用工夫。弄到现在，中国一般的人，只会吃，只会穿，只要吃好的，只要穿好的，只要住好的，只知求快乐，只知纵淫欲……离开物质的东西，一点也觉不着；什么精神上的休养，奋发、苦痛、快乐、希望……永不会想到。这样不仅卑下不堪，简直可以说蠢的和猪狗一样。一切罪恶，都从不管精神上的快乐起来。所以不管精神上的快乐，都因为仅仅知道有物质。这种观念，在哲学上并没有丝毫地位，原不值得一驳。我们只要想几千年前人类要是只有这种观念，必定没有我们了。我们要是只有这

种观念，必定没有后人了。可见这观念和人生势不两立，那么当然不能拿它解释人生了。

第四是遗传的伦理观念。有人说，道德为人而生；也有人说，人为道德而生。后一层道理，已经是难讲得很。纵然假定人为道德而生，也应当为现在的，真实的道德而生，不应当是为已死的、虚矫的道德而生。在现在中国最占势力的人生观念，是遗传的伦理主义。它以为人为道德而生——为圣人制定的道德而生——不许有我，不许我对于遗传下来道德的条文有懑疑。硬拿着全没灵气的人生信条，当作裁判人生的一切标准。中国人多半是为我主义，这却是无我论。何以无我呢？因为有了道德，就无我了；有了道德上指明的“君”、“父”，就无我了；有了制定道德的圣人，就无我了。这道理竟是根本不承认有人生的。它的讲不通，也不必多说了。

这四种都是在中国流行的“左道”人生观念。有人问我，何以这几样都算做“左道?”我答道，“因为他们都不是拿人生解释人生问题，都是拿‘非人生’破坏人生，都是拿个人的幻想，或一时压迫出来的变态，误当做人生究竟”。其余的“左道”观念，尚是很多，一篇文章里不能一一说到。只要把“就人生论人生”一条道理当做标准，不难断定它的是非了。

三

既然“左道”的人生观念，都是离开人生说人生。我们“不左道”的人生观念，当然要不离开人生说人生了。但是不离开人生说人生——就人生的性质和效果，断定人生的真义——却也不是容易的事。想这样办，必须考究以下各条事实：

（1）人在生物学上的性质——就是人在自然界的位置。

(2) 人在心理学上的性质——就是人的组织、机能、行为、意志各方面的性质。

(3) 人在社会学上的性质——这是人和人、个人和社会，相互的关系。

(4) 人类将来的福利和求得的方法。

(5) 生活永存的道理（The Immortalitiy of Life)。我这里说生活永存，万万不要误会。我是说“生活的效果（Effects)”永存，“社会的生活”永存，不是说“个人的生活的本身”永存。照这五条研究详细，不是我这“发端”的文章应有的事。况且我学问很浅，也不配仔细述说这些。所以要做这篇文章的缘故，原不过提出这人生问题，请大家注意。请大家去掉“左道”，照正道想法去解决它；并不敢说我已经把它圆满解决了。但是人人都有自己的哲学，上至大总统，下至叫化子，都有他的人生哲学。我对于人生，不能没有一番见解。这见解现在却切切实实相信得过，也把它写了出来，请大家想想罢。

人生观念应当是：

为公众的福利自由发展个人（我现在做文，常觉着中国语言达意思，有时不很亲切。在这里也觉这样。我把对待的英文，写出来吧。“The free development of the individuals for the Common Welfare")。

四

我这条人生的观念，看来好像很粗，考究起来实在是就人生论人生，有许多层话可说。怎样叫做 自由发展个人？就是充量发挥己身潜蓄的能力，却不遵照固定的线路。怎样叫做公众的福利？就是大家皆有的一份，而且是公共求得的福利。为什么要为

公众的福利？就是因为个人的思想行动，没有一件不受社会的影响，并且社会是永远不消灭的。怎样能实行了这个人生观念？就是努力。这话不过略说一两面。我这人生观念，决不是两三行文章，可以讲圆满了的。但是多说了看的人要讨厌了，姑且抛开理论，把伪《列子·汤问》篇里一段寓言，取来形容这道理吧。

太行王屋二山，方七百里，高万仞，本在冀州之南，河阳之北。

北山愚公者，年且九十，面山而居。惩山北之塞，出入之迂也。聚室而谋曰："吾与汝毕力平险。指通豫南，达于汉阴，可乎？"杂然相许。

其妻献疑曰："以君之力，曾不能损魁父之丘，如大山、王屋何？且焉置土石？"

杂曰："投诸渤海之尾，隐土之北。"

遂率子孙，荷担者三夫，叩石，垦壤，箕畚，运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻，有遗男，始龀，跳往助之。寒暑易节，始一返焉。

河曲智叟笑而止之曰："甚矣，汝之不慧！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何？"

北山愚公长息曰："汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子。虽我之死，有子存焉。子生孙，孙又生子，子又有子，子又有孙，子子孙孙，无穷匮也。而山不加增，何苦而不为乎？"河曲智叟无以应。

操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝。帝感其诚，命夸娥氏二子负二山，一厝朔东，一厝雍南。自此冀之南，汉之阴，无陇断焉。

这段小说把努力为公两层意思，形容得极明白了。"子子孙孙，无穷匮也，而山不加增，何苦而不为乎？"一句话，尤其好。我们可以从这里透彻的悟到，人类的文化和福利，是一层一层堆积来的，群众是不灭的。不灭的群众力量，可以战胜一切自然界

的。末一节话虽荒唐，意思乃是说明努力的报酬。但能群众永远努力做去，没有不“事竟成”的。我们想像人生，总应当遵从愚公的精神。我的人生观念就是“愚公移山论”。简截说罢，人类的进化，恰合了愚公的办法。人类所以能据有现在的文化和福利，都因为从古以来的人类，不知不觉的慢慢移山上的石头土块：人类不灭，因而渐渐平下去了。然而愚公的移山论，竟是合于人生的真义，断断乎无可疑了。

这篇文章，并没说到仔细。仔细的地方，我还要研究去，奉劝大家都研究去。研究有得再谈罢。

1918年11月13日

（原载1919年1月1日《新潮》第一卷第一号）

去　兵

七年11月30日，北京大学在中央公园开演说会。余曾拟定《去兵》一题。适是日王抚五先生讲"弭兵！"虽词说不一，而意旨从同。余遂作罢。归来。将所欲言者，写成此文，仍用演说体裁也。（著者）

"兵！""兵！"我们整天心里有这种东西的印象：整天见的是兵，整天听得的是兵的消息。有的人在那里招兵、练兵、用兵，也有的人在那里供给兵、伺候兵，望着兵逃，受兵辱害。兵究竟是件什么东西？它的性质怎样？它的用处怎样？它在现在世界上的位置怎样？

我回答这问题道：兵是没用的，兵是代表兽性的，兵是野蛮时代的遗迹（Survival），兵是现在社会上一切罪恶的根原，兵是文明进化的大障碍物。

中国人对于兵的透彻觉悟，本是很早的。在周朝的末年，已经有一般政治家，用"弭兵"政策；更有一般哲学家，讲"非攻"主义。谁知道到了后来，中国人的灵魂掉了。过了两千多年的日子，受了无量数兵争的痛苦，虽然出产了许多《兵车行》，……终没人发去兵的议论。这真是件最可伤心最可羞耻的事。西洋自古来就有去兵的学说，所有大哲学家，几乎没有一个不是这样主张。① 到了近年，更是利害；再加上这次大战的反响，这

① 柏拉图、康德、边沁等，主张尤力。

"去兵"的一种主义，已经完全离了哲学家的梦想，变成了政治家的政策。可惜我们可怜的中国人，竟是大半不曾听得这种学说。我就用今天演说的机会，同诸位商量这大概要了。

诸君知道人的所由来吗？人的祖先，本是禽兽。从禽兽变成人，从野蛮变成有文化。虽然是人，却不免带点禽兽的性质；虽然是有文化，却也不免带点野蛮时代的遗传。世界上长久不熄的战争，是过去的黑暗和未来的光明打仗；我们做人的惟一职务，是帮这未来的光明，和过去的黑暗打仗。这道理古时候的祆教①已经说过。我们的最大先知脱尔斯泰，也有句极简截的话：说"现在的大战……不是用铁、用枪、用弹的战争，是个永远不息的精神战争；两方的敌人，一方是人类的、光明的透彻觉悟，要在那里发展；一方是遗传的黑暗和拘束，正在那里围绕着压制着我们。"然则请问什么是过去的黑暗，什么是未来的光明？我敢答道，过去的黑暗，是武力主义（Militarism），即是禽兽的遗传，即是野蛮的遗传；未来的光明，就是一切政治上、社会上、伦理上，全本这"Democracy"一个主义而行，这主义昨天李守常先生说过的，我不细讲了。昨天罗家伦先生讲什么世界的新潮流，这就是世界的新潮流。罗君曾说，凡是潮流，不能抵抗。这Democrcy一个主义，正在那里"摇天撼地"，"一泻千里"，可见难得抵抗。偏偏兵一件东西，本着它的历史，用着它的性质，处处和这主义抵抗。要是容许兵的存留，就是限制这主义的发展；要是帮助这主义的发展，就要预先不许兵的存留。我们既然明白晓得Democracy是光明的代表，是我们未来一切的希望和幸福所托命，就要竭力除去这黑暗的代表，这社会上无穷罪恶和苦恼所托命！

我说到这里，诸位定要问我，何以把兵看得这样不好？我说这有许多条道理，等我一条一条说来。

① 波斯古代的Zoroastrianism。

第一是兵和政治的新潮流冲突。政治的新潮流，就是上文说的 Democracy。经过几十年的试验，再加上这次大战的教训，这主义总算完全胜利。各国的政治家和人民，都有几条透彻的觉悟：第一，觉得“人上人”（Race over race）一种事情，没法延长下去；第二，觉得政治不是依靠兵力而行。觉得这个，当然觉得兵是没用的。“凡是一种政策，若果除了兵力，没法实行，必不是永久的政策”。必是个贻误后人、损人不利己的政策用兵力违背民意，用兵力压制不独立的人民，用兵力谋经济的发展——一句话说来，用兵抵抗 Democracy——在现在真不“时髦”了。既然政治上一切设施，必须靠着民意的向背，没法不尊重民权的发展，还向那里用武力去？何苦留着这武力，作为民意民权的妨害物？所以我们可以决然断定道，在现在政治的潮流底下不许有兵。有了兵，便是古来的政治。

第二是兵和社会的新潮流冲突。社会的新潮流，也是受上文说的 Democracy 的支配。改造的趋向，大概分两个道路：第一，破除社会里各种阶级；第二，大家对于社会，总要效劳。效的劳平等，受社会的报酬也平等。就第一条说，兵，是专门制造阶级的；就第二条说，兵，对于社会，根本是不效劳的，却要索最大的报酬。照这看来，兵只会“助纣为虐”。在现在社会的潮流底下，不许有兵；有了兵，便是古时的社会。

第三是兵和教育的新潮流冲突。新教育的趋向，教人“因人设教”。兵的训练，却只有一条法子。新教育的趋向，教人注意“发展”，兵的训练，却专心“收敛”，新教育是自动的，兵的训练是强制的。昨天一位朋友问我，“兵的训练是怎样”？我答道，“是造就无机体，造就放炮的机器”。一个好好的人，弄到营里，受兵式的教练，先要剥去思想，再来剥去兴致，再来剥去手足的自动舞蹈。“满身上都是胆”，就是满身上都是恐惧，满身上都是木偶气。战阵明明是极可怕的事，却弄得它丧失了知觉，无意识的上阵地。到了那里，一切举动，像个机器。它那炮弹“应声而

发”，它脑袋好比机器似的。这样的训练，真是把活人变成死人，我们想想当年的科举训练，何等离奇，何等可怕。这兵式训练，却比它更离奇更可怕。

照这样看来，兵和一切新潮流反背，断断无疑了。我对于兵的判断，可以约为以下几条。

(1) 兵是破坏的。毛奇 (Moltke) 说，“兵是破坏，兵是仅仅破坏”。这真是句诚实话。我们须要晓得战后的一切建设，全靠着平和的精神，和战争精神根本相左。战争的精神，定然不能用来建设：就可明白战争的效用，仅仅到了破坏，破坏以外，没有关连了。①

(2) 兵是不生产的。这道理原不消说。因为兵不生产，所以和社会是仇敌了。

(3) 兵是不负责任的。既然造就成了机器，还对于谁负责任？

(4) 兵是无权利，因而无义务可言的。这道理也不消说。

(5) 兵是幼稚的。兵的生活，兵的思想，兵的性情，兵被公家的待遇，兵的没事干，兵的仰衣食于别人，兵和兵的交际，没一样不像小孩子。②

(6) 兵是以不道德为道德的。罪恶莫大过杀人，杀人却算兵的道德。那种兵式训练，专门消灭人性。其实人性哪能消灭干净，不过把那些向上心，理性心消灭了，那肉欲依然存在，或者更强。一旦爆发，便要奸淫虏掠了。我们只能说奸淫虏掠是兵的天职，不能说是兵的不道德。我们山东向来是多土匪的，但是自从去年解散的“辫子兵”，都投土匪，土匪愈不如从前了。本来

---

① 详见 William James 的 *The Varieties of Religious Experience* 第三六七页。此书第三六五～三六八页谈兵可废之理甚善。

② 详见 Benard Shaw 的 *John Bull's Other Island* 的叙。此叙中有一节名 Down With The Soldier 将兵之恶迹述说尽致，论断尤为透彻。本文中颇多引用。

的土匪，原略有点自治性质、责任心，不像兵的全不管。从此可知兵的不道德，是性质如此了。

总而言之，我们正在这专发展人的能力，向自然界开辟人类的殖民地，兵却在那里用破坏的手段，替自然界夺回人类的殖民地；我们正在这里努力生产，兵却在那里消费生产；我们最欢喜的是有自由，是有责任，兵最怕的是自由、是有责任；我们希望人道精神，渐渐发展，兵刻刻发挥着兽性。现在政治上、社会上、思想上一切恶迹，一切妨碍物，请学问家考究起来，可以说没有一条不是古时武力时代的遗传，没有一条不和武力主义有直接、间接的关系。从此可知兵是旧政治、旧社会、恶政治、恶社会的结晶核，当然要除去哪！

诸位想必有军界的人，听了我这话，切不要发怒。中国的兵，都是最亲爱的同胞，生下来是善人，哪里有什么罪过？都是被那些存心利用的人招了去害了，坑了。弄得无可告诉，弄得“死生系于他人，”弄得专作罪恶。兵对于罪恶不负责任，还要叫那些造就兵的负去。我现在要请大家起个自觉心，脱出这个孽海。诸位想想，诸位岂不是为着没有职业才去当兵吗？这没有职业，岂不是因为兵多了，到处破坏，弄得我们抛家舍业，没法子办，才去当兵吗？难道我们身受的苦痛，还忍送给别人吗？况且我们何尝一定没有职业的？好的没有，坏的总要有的。都是被那招兵的巧言花语捉弄了去。那些用我们的人，忽然用不着我们了，就打发我们走路。到了那时节，我们坐食惯了，兵的性情成了，可真没事可干了。为他一时的利用，误我们终身的职业，这果值得吗？就是不打发走路，打发我们上阵死去，我们更觉着值得吗？他克扣我们的军饷，十万买个小老婆，廿万赌输了一回，却给我们几块刚够吃饭的钱，教我们死去，也不管为着什么死去，我们值得吗？我们究竟为着什么事要死来？我们为谁死来？俗语说得好，“死也要死个明白”。我们也是个人，我们也是父母生的，就该糊里糊涂死去吗？就该受他这样待遇吗？我告诉诸位

罢！世界的将来是劳动主义，是工本主义（Industrialism)。我们想有饭吃，总须做工的，不做工，将来定要天然淘汰，没饭吃的。现在时候到了！起来！起来！起来！把刀化成锄，把枪化成工具，把军衣化成农工衣服，回我们家乡，做生产的人，做有益的人，做有意识生活的人！

我还要告诉那些用兵的人，造就兵的人，替兵负罪恶责任的人，说兵是根本没用的。若果兵果然有用，果然能够以力服人，果然可以达到他的政略，袁世凯早做了中国的皇帝，威廉侯罕者兰早做了世界的皇帝了。他俩现在那里去了？他的政策那里去了？那不如袁世凯百分之一的人，还在那里做武力成功的梦呢！这些人若真能觉悟出罪过，去掉他的梦，和我们诚意的相待，他以前的罪过，本可饶恕的，他所据的财富，也可不夺的，但是要真至死不悟，要真信得过兵力可以维持他的冰山，那真要倒了。不但未来的希望，没有达到，就是现在的地位，也要上东洋大海里去。兵不仅没有用处，并且有负号的用处。用兵灭人家，到了后来为人灭，用兵得地步，到了后来失地步。古时有个米太国，他的国王要灭邻国波斯，向希腊的神坛求签去。神说，“你可以破坏一个大帝国”。他就从了神命，和波斯一战，败了，登时亡国。他总算破坏了一个大帝国，可惜这大帝国是他自己的。这是兵的用处。这是兵从古以来的负号用处。人民的福利，国内物质的发达，那黩武的人纵然不晓得，他自己的福利，总要想想啊！这负号的用处，可怕不可怕哪？

诸位不要误会，我不是主张把兵解散，请他各自回家——这是没道理的事情——我是主张把兵变成农工，把兵营变成工厂。把破坏的效用变成建设的效用，替没有真职业的人，找得个职业，替精神消耗在无用地方、生活放在无意识地方的人，找个消费精神的正当去处，找个存放生活的正当去处。我们从此变成自由人，变成有公权、有责任的国民，不再当奴隶，不再当炮架子。此后对于个人的希望和幸福，对于公众的希望和幸福，都是

无限的。努力作工，对着未来的光明，和将死的黑暗宣战，世界的人，没有不对于大家表同情的。

我在这里作积极去兵的议论，也有一部分人在那里替兵辩护。辩护的道理，不过是说兵在历史上有多样大的势力，兵对于促进古来的文化有多样的效果，兵是勇敢的化身，兵是刻苦的模样。这话猛然听得，好像也有道理，细想一想，却不值得一驳。拿过往的事迹，作为将来应当继续的保障，是件极傻的事。这种人真忘了进化的道理，是在于推陈出新了。就是我们勉强承认兵的精神也有一二分可取，我们尽可想法把这可取的融化在社会生活里呀！老实说，兵是几千百年前的产物，无论同我们日进的同情相反，就是和现代经济状况，也是丝毫合弄不来。总觉得它不但是个太野蛮的法子，并且是个太笨的法子。用它达我们生活幸福的目的，是个不中用的器具。① 纵然说它在历史上的效用“天花乱坠”，也不能作为现在应当有兵的理由。现在是现在，过去是过去，除非“哲学家”和傻子，哪里有不承认时间（Time）的？至于兵的勇敢刻苦，却也可以想法替代。脱尔斯泰主张去兵，所以他极重劳动主义，更且节俭刻苦的很。哲姆士曾经举出“兵之替代品”（The moral equivalent of war）。② 这代替品究竟是什么，大家意思虽不尽一致，到了现在，却多半说是工本主义。我们的劳动，那一件不要刻苦的？我们工作的计划，那一件不要勇敢的？若果说兵的生活，是初民的生活，可以保存天真，免于弱种。劳动者的生活，何尝不是初民的生活，何尝不可保存天真，免于弱种？生活简单，精神刻苦，并不是兵的专利。在工本主义里头，这种美德，必然可以保存，没法使它不保存。照这看来，兵有一二分可取，我们便把它熔化在工本主义里，此外兵真是废物了。还有一层。奋斗的精神，是同人类永久不灭的；但是

---

① 见 Jane Addams 的 *Newer Ideals of Peace*。此书为主张废兵论者重要之作。

② 见 James *The Varieties of Religious Experience*，第三六七页。

兵的奋斗，是人和人斗。——就是狗和狗斗，狼和狼斗。——未来的奋斗，应当是人和自然界斗，用人的能力战胜自然界，向自然界开拓殖民地、新领土，不向别人身上开拓殖民地、新领土。同是一种奋斗，兵用来是破坏力，工本主义用来便是建设力。用工作替代兵制，可以作为定理了。

现在废兵一个问题，已经离了讨论的时代，到了渐次施行的时代。上回演说会里，胡适之先生讲的“平和大同盟”，并不是理想之谈。所有限制武备，组织国际法庭，以便代替“武力解决”，这次欧战和议之后，总要有几部分实现。古时哲学家的梦想，早已成了预言了。世界废兵的日期近了。

诸君定要想到中国对于这问题，总要另当别论，因为就表面情形而论，中国内忧外患极多，好像离不了兵的。其实考究起来，中国去兵，比别国尤其容易。说中国土匪多，但是中国土匪全是兵变的，没兵就没有土匪了。说中国叛乱多，但是这也是兵激的，称叛的人，也是挟兵力的。若是只有保护公众安宁的警察，把兵一律废去，自然只得诉之公道。这面无从激，那面没法叛了。照这样说来，中国兵不特不能除内忧，并且是一切内忧的根原；除了兵就除了内忧的根原了。说到外患，中国尤其用不着兵。难道中国的兵为打外人而设吗？它不曾经打过外人吗？要是中国指望着兵保护，中国地图早变成七色八色了。中国以前的生命，全靠着均势，以后的生命，也要靠着均势。再加上强国对于弱国的同情，经济上的关系，中国不会旦夕就亡的。有兵没兵，兵多兵少，都是一个样。我们又何苦耗费无量的金钱，造就有害的兵来？别国对于去兵，都有互相牵制的形势。英国有兵，法国不得不有；法国有兵，德国不得不有，要去必须大家一齐去。中国却不受这种牵制。就是他们不去，我们却可以独自去掉它。正因为中国兵队和中国的生命，没有丝毫的关系。就中国现在的情形而论，教育实业，那一样不比兵要紧十万倍？努力办这些，还有点来不及，谁还有闲钱闲工夫去“整军经武”？果然我们昏心，

不管别的，专门练兵，练上四五十年，才可和外国一战，到了那时节，世界早已“弭兵”了，也不许我们再有兵了，这真是白废工夫的事。我们既然处在去兵的绝好机会，何不登时起来，为天下先？这样一办，真可得世界上人的同情，拿实业替代军队——就是拿 Indnstrialism 替代 Militarism——更可使得世界上人觉着中国人有真精神。有这同情，有这敬心，中国的生命，真稳固了。机会！机会！不可失了！我们中国向来不供给世界文明。这回若是独能替世界造个新纪元，为大国作个好榜样。从此中国在历史上占个领袖的地位，这是何等荣誉的事！机会！机会！不可失了！

我们既然知道中国废兵的道理是必要的，是容易的，就当努力做去。能做文章的人，多做几篇去兵的文章；不能做文章的人，多向大家谈谈去兵的道理。总要使得“家喻户晓”，成个极有势力的舆论。更要在兵将来的教育和职业上，仔细研究出个有益的办法；全国设警察的手续，仔细研究出个条理。等到有了真国会，真政府；再向他们请愿。一次请愿不听，两次；两次不听，三次；永不听，我们像辛亥年的办法来一下，再向俄国学个乖；……这样不愁他不听，不愁去兵不能施行，不愁中国不当世界去兵的领袖，不愁中国不替世界造个国庆日。机会！机会！不可失了！我们预备罢！

外国人常说我们中国人人性不大充足，因为明知道一件事应当这样做，却只因循苟且，偏不做去。我们若是知道废兵，却不向废兵做去，又要被人说我们人性不充足了。若径自做去，可以把这羞耻一洗而尽了。从此我们是“中国人”，不是“支那狗”了。

（原载 1919 年 1 月 1 日《新潮》第一卷第一号）

万恶之原（一）

读者诸位！请猜我说这万恶之原，是什么东西呀？我想大家永不会猜到。既然听见我说出这么凶一个题目来，一定往远的地方想去；却不晓得我所说的，就在目前，是我们一秒钟也离不开的，并且是那些冤人的圣贤，教我们从这里成道正果的。我既然胆敢冒犯众怒，还请大家仔细理会一番，想想还是那些骗人的面具是呀，还是我这直觉的裁判是呀。这么才不辜负我了。

我请大家不要误会，我并不是受了刺激，才发这样议论。这是我几个月来，读书、明察、思考的结果。我先从反面远远说起。

请问“善”是从何而来？我来答道，“善”是从“个性”发出来的。没有“个性”就没有了“善”。我们固然不能说，从“个性”发出来的都是“善”，但是离开“个性”，“善”、“恶”都不可说了。所以可以决然断定道，“个性”里面，一部分包罗着“善”，“非个性”里面，却没处去寻“善”去。譬如我们心里要杀人放火，居然就杀人放火去。这虽然是大恶，但是我是从自己心志的命令，对于这事完全负责任的；比起有个人拿刀压在我脖子上，逼着我拿钱助赈，还高明些。因为后一件事，根本与我无干；就是算做好事，也不能说是我做的。——照这样说来，“善”是一时一刻离不开“个性”的。

更进一层，必然“个性”发展，“善”才能随着发展。要是根本不许“个性”发展，“善”也成了僵死的，不情的了。僵死

的，不情的，永远不会是"善"。所以摧残"个性"，直不啻把这"善"一件东西，根本推翻。"善"是一定跟着"个性"来的，可以破坏个性的最大势力就是万恶之原。

然则什么是破坏"个性"的最大势力？

我答道，中国的家庭。

古时有一般哲学家说，人生下来，本是善的。这句话并不难讲。就人的"含蓄能力"（Potentialities）而论，原有许多善的端绪；要能培养得法，"扩而充之"，把那些不善的质素压没了，就可以成个善人。把坏社会里生的幼童，放在好社会里，大了多半成就个好人；把好社会里生的幼童，放在恶社会里，大了多半成就个坏人；都因为这个道理。所以竟有人说：坏事不是个人做的，是社会做的。也有人说：坏事不是为子女的做的，是他父母逼着他做的。可恨中国的家庭，空气恶浊到了一百零一度。从他孩子生下来那一天，就教训他怎样应时，怎样舍己从人，怎样做你爷娘的儿子。决不肯教他做自己的自己。一句话说来，极力的摧残个性。——你看西洋有华盛顿，中国没有；西洋有达尔文，中国没有。难道中国不该有这样天才吗？我说，不是没有，是被中国家庭消灭了。华盛顿小时，把他父亲园里的树，砍了几颗。他父亲怒着问他，他就承认是他办的。他父亲便转怒为喜，说道："诚实是最好的，你能够诚实，所以恕了你的过罢。"假使华盛顿和他父亲是中国人，这事就不这样办了：必定可惜这几颗树，把他儿子教训一番；什么诚实不诚实，哪有闲工夫管他。如果他儿子会掉个小鬼，弄个小聪明，他才要喜欢着，说是大了不可限量呢。诸位晓得，小孩子最易受大人感化。他父母一举一动，都与他终身有关系。倘如华盛顿的父母这样一办，华盛顿就不是华盛顿了。可见中国的华盛顿都是教中国做父母的埋没了。达尔文小的时候，送他到学堂里，不肯念功课，每日里跑到河边上，摸蛤蟆，捉螺蛘去。弄得没法办了，送到高等学校学医。他又不肯听讲。说：教员讲得"是不能受的糊涂"；一个人整日里

在城外弄花、弄草、弄虫儿。他要是个中国人，他家庭一定觉得他是个永不堪造就的顽皮孩子，就不想教育他的方法了。简截说罢，西洋家庭教育儿童，尽多是量材设教的。中国人却只有一条办法——教他服从社会，好来赚钱。什么叫做“个性”，他是全不明白。只把这一个法儿施用，成就他那“戕贼人性”的手段罢了。

中国人是为他儿子的缘故造就他儿子吗？我答道，不是的，他还是为他自己。胡适之先生曾有句很妙的形容语，说“我不是我，我是我爹的儿子”。我前年也对一位朋友说过一句发笑的话：“中国做父母的给儿子娶亲，并不是为子娶妇，是为自己娶儿媳妇儿。”这虽然近于滑稽，却是中国家庭实在情形。咳！这样的奴隶生活，还有什么埋没不了的？

中国人对于家庭负累的重大，更可以使得他所有事业，完全乌有，并且一层一层的向不道德的中心去。但凡有一个能赚钱的人，那七姑八姨，都粘上了，那族家更不消说。这么一来，让他丝毫不能自由，不能不想尽方法，赚钱养家；不能不屈了自己的人格，服从别人；去连累的他上下前后，寸步不由自己，譬如带上手铐脚镣一般。我模糊记得王而农《读通鉴论》上有一节：论到谢朏做了好几朝卿相，都因为他的子弟，逼迫他这样。陶渊明自伤五个儿子，不好纸笔：若果五个儿子好纸笔了，老头儿或者不能自洁了。咳！这是中国家庭的效用：——逼着供给，弄得神昏气殆；逼着迁就别人，弄得自己不是自己，逼着求衣求食，弄得独立的事业，都流到爪哇国去。——《大学》上说，“修身然后齐家”。在古时宗法社会，或者这样。若到现在，修身的人，必不能齐家。齐家的人，必不能修身。修身必要“率性”，齐家必要“枉己”，两件是根本不相容的。还有孟子说：“人之所以求富贵利达者，其妻妾不羞也，而不相泣者几希。”古时的人，或者这样好法；现在却应当反过来说，“人若不求富贵利达，其妻妾不羞也，而不相泣者几希”。咳！家累！家累！家累！这个呼

声底下，无量数英雄埋没了。

这两条不过是最大的恶迹，其余若妾的怪现状，姑媳的怪现状，妯娌的怪现状——更不消说。一句话说出来罢，总使得心神不能清白，能力无从发泄，一天一天向“不是人”做去。最好把路得的话，换几个字，去形容它，“想知道中国家族的情形，只有画个猪圈”。

更有那些该死的伦理家，偏讲那些治家格言，齐家要旨。请问整天齐家去，还能做什么事？况且家是齐得来的吗？又有人说，这是名教，不可侵犯。还有人说，什么“名教罪人”。“名教罪人”，不可不小心的。其实名教本是罪人，哪里有不名教的罪人？名教本是杀人的，哪里有不杀人的名教？

我们现在已经掉在网里了，没法办了。想个不得已的办法，只有力减家庭的负累，尽力发挥个性。不管父母、兄弟、妻子的责难，总是得一意孤行，服从良心上的支配。其余都可不顾虑，并且可以牺牲的。——这样还可望有点成就，做点事业。

我再说句话完结了罢，奉劝没有掉在网里的人，复理会得独身主义是最高尚、最自由的生活，是最大事业的根本。

还有一种东西，也可算得“万恶之原”，和中国的家庭，不相上下的。欲知端的，且听下回分解。

民国七年十一月四日

孟真附白：

本号中《万恶之原》一文，系前月所作。近见实社《自由录》第二集，亦载一文，名《万恶之原》。所论者亦为家庭。原应另改一题，无如牵动本文，印刷者势不愿拆已成之版。兹特于校对时，加此附白，乞读者体谅。又此两文名同质似，而主张大异。恐读者误以为相蒙，特声明其差别：

一、彼泛指家庭，吾则专就腐败之中国家庭立论，

希望其改造成新式，而不认世界上之家庭制度，在现日可以根本废除。

二、吾所谓独身主义，希望特殊人格者用之，以为特殊事业之张本，不敢望尽人如是；彼则谓世上不应有婚姻。

三、吾所谓独身主义，乃极纯洁之生活，非如英后伊丽沙白之独身；彼既以不婚责之尽人，自不能与我同旨。

（原载 1919 年 1 月 1 日《新潮》第一卷第一号）

社会革命——俄国式的革命

一年以来，我对于俄国的现状绝不抱悲观。我以为这是现代应当有的事情。将来无穷的希望，都靠着它做引子。今年6月，我的读书记里有一段说到它，且把它抄在下面。

昨晚又与子骏谈及俄国现在情形，将吾半年以来所怀之意见重说一番。吾于俄国状态绝不抱悲观。以为近世史之精神，全在思想自由。自“文艺复兴”而后，此思想之自由一现于“宗教改革”：试验之者德意志列邦也。德国为此试验损失至大，数世不竞。然世界竟借此试验之结果，精神上脱离宗教专制；其供献于文化之演进为不少矣。再现于政治革命：试验之者法国也。法国为此试验乱八十年，国势上之损失至巨。然世界竟以此试验之结果重建政府，世谓真国家者，美列邦独立，法国革命以后之新生产不为虚言。凡此二种运动，皆文明史上应有之阶级；凡为此试验之两国，进化之先锋也。今步此二种运动之后更待改革者何事乎？社会而已。凡今日之社会，本其历史上之遗传性质组织，多有不适于现在者；或有仅有形式更无灵性者；或有许多罪恶凭傅之而行者。推翻之另建新者，理想上所有事也。俄国既为此第三度改革之试验，自不能不有绝大牺牲。若俄党人择术不谨，固势逼处此，无足怪者。将来经数十年之试验得一美满结果，人类进化更进一层矣。吾辈批评时事，犹之批评史事，岂容局于一时耶？又俄国现在情形分崩离析，恰似当年西班牙属地之独立；将来西伯利亚一带必多生若干共和国。与其统于一大专制政府之

下，何如分建自治之邦？彼南北美之独立岂不优于在英国、西班牙、葡萄牙之下耶？世恒诟南美以多乱国；吾则以为若南美犹在西班牙政府下者，其乱象当烈于今日，其人民之疾苦尤甚于今日也。波兰、芬兰本非已有独立宜也。西伯利亚分建列邦宜也。将来俄国于文明史上非同等闲。德哲人尼采谓俄独有兼并一切之能力，吾则谓俄之兼并世界将不在土地国权，而在思想也。

现在看来，我这话总算一部分说对了。中欧各国起了社会革命了！俄国式的革命到了德意志了。从此法国式的革命——政治革命——大半成了过往的事；俄国式的革命——社会革命——要到处散布了。但是不知到未来的"1848"还是就在今年呢？还要等到明年呢？

民国十一月十二日

（原载1919年1月1日《新潮》第一卷第一号）

出版界评

近年出版杂志中，间有设“书报介绍”一栏者，然论列所及，但以善著为限，从不见有日本杂志之“蒲鞭”。今日中国出版界暗淡极矣。有价值之作，能有几何？所累出不穷者，皆不堪寓目者耳。不有以匡其误谬，非惟贻患读者，且无以促出版界之自觉心与上进心。于是本志特设此栏，贡其愚诚，对于善者将称道尽情，对于劣者亦不敢有所忌惮。学术，公器也；是非，公谊也。原非个人所得而假借，故本志取而曝之。若竟成闲怨，则亦记者所乐受而不恤也。

年来出版物，独以恶滥小说为最多。本志对此，殊不滥费笔墨。本志以为不匙而讥弹之者，犹认为立于平等地位；若此恶作，竟如“犬马与我之不同类也”者，更何为耗弃精神，以成词费。记者暇时，拟撰一文，名曰《今著述家地狱九等表》，广包并容，分别部居，则等差自见。今决不肯一一致其词也。

王国维著《宋元戏曲史》

商务印书馆出版

近年坊间刊刻各种文学史与文学评议之书，独王静庵《宋元戏曲史》最有价值。其余亦间有一二可观者，然大都不堪入目也。

问王君此书何以有价值？则答之曰：中国韵文，莫优于元剧明曲。然论次之者，皆不学之徒，未能评其文，疏其迹也。王君此书前此别未有作者，当代亦莫之与京。所以托体者贵，因而其书贵也。

宋金元明之新文学，一为白话小说，一为戏曲。当时不以为文章正宗，后人不以为文学宏业。时迁代异，尽从零落，其幸而存者，“泰山一毫芒”耳。今欲追寻往迹，诚难诚难。即以《元杂剧》而论，流传今世者，不过臧刻百种，使臧晋叔未尝刻此，则今人竟不能知元剧为何物。持此以例其他，剧本散亡，剧故沉湮，渊源不可得考，事迹无从疏证者，多多矣。钩沉稽遗，亦大不易。当时人并无论此之专书；若于各家著述中散漫求之，势不能不遍阅唐宋元明文籍，然而唐宋元明文籍，浩如烟海，如何寻其端绪？纵能求得断烂材料，而此材料又复七散八落，不相联属，犹无补也。王先生此书，取材不易，整理尤难。籀览一过，见其条贯秩然，能深寻曲剧进步变迁之阶级，可以为难矣。

研治中国文学，而不解外国文学；撰述中国文学史，而未读外国文学史，将永无得真之一日。以旧法著中国文学史，为文人列传可也，为类书可也，为杂抄可也，为辛文房“唐才子传体”可也，或变黄、全二君“学案体”以为“文案体”可也，或竟成世说新语可也；欲为近代科学的文学史，不可也。文学史有其职司，更具特殊之体制；若不能尽此职司，而从此体制，必为无意义之作。王君此作，固不可谓尽美无缺，然体裁总不差也。

王先生评元剧之文章，有极精之言。今撮录如次：

> 元曲之佳处何在？一言以蔽之，曰，自然而已矣。古今之大文学无不以自然胜，而莫著于元曲。盖元剧之作者，其人均非有名位学问也；其作剧也，非有“藏之名山，传之其人”之意也。彼以意兴之所至为之，以自娱娱人；关目之拙劣，所不问也，思想之卑陋，所不讳也；人物之矛盾，所不恧也。彼但摹写其胸中之感想，

与时代之情状，而真挚之理，与秀杰之气，时时露于其间。故谓元曲为中国最自然之文学，无不可也。若其文字之自然，则又为其必然之结果，抑其次也。

明以后传奇，无非喜剧，而元则有悲剧在其中。就其有者言之，如《汉宫秋》、《梧桐雨》、《西蜀梦》、《火烧介子推》、《张千替杀妻》等，初无所谓先难后合始困终亨之事也。其最有悲剧之性质者，则如关汉卿之《窦娥冤》、纪君祥之《赵氏孤儿》剧，中虽有恶人交构其间，而其蹈汤赴火者，仍出于主人翁之意思。即列之于世界大悲剧中，亦无丑色也（按：即此而论，可见中国戏剧历代退化）。然元剧最佳之处，不在其思想结构，而在其文章。其文章之妙，亦一言以蔽之，曰，有意境而已矣。何以谓之有意境。曰，写情则沁人心脾；写景则在人耳目；述事则如共口出是也。古时词之佳者无不如是，元曲亦然。明以后，其思想结构仅有胜于前人者，惟意境则为元人所独擅……

元剧实于新文体中，自由使用新言语。在我国文学中，于《楚辞内典》外，得此而三。……

书中善言，不遑悉举，姑举数节以见其余，皆极精之言，且具世界眼光者也。王君治哲学，通外国语，平日论文，时有达旨。余向见其《人间词话》，信为佳作。年来闻其行事不甚可解，竟成世所谓“遗而不老”之人。此非本文所应论。就本书，论本书，却为甚有价值耳。至于今日，中国声乐之学，衰息极矣。世有有心人，欲求既往以资现在，则此书而外，更应撰论述明南曲之书词之来源与变化。汉魏以来，至于明清声乐之迁嬗，亦应有专书论次。盖历来词学，多破碎之谈，无根本之论，乐学书中，燕乐考原，声律通考虽精，而所说终嫌太少也。必此类书出于世间，然后为中国文学史、美术史与社会史者，有所凭传。

马叙伦著《庄子札记》

北京大学出版部刊，刊刻者仅

《在宥》至《至乐》八卷，余未见

同学某君以此书相示。取而观之，见叙中有云，“仆既略涉‘六书’，粗探内典，籀讽本书，遂若奥衍之辞，随目而疏，隐约之义，跃然自会”，则大惊喜，以为释诂必有胜义，谈玄必有妙谛也。及泛览一周，始觉失望。今取所包含，分析之如次。

请先谈故训。马先生谈故训之方，可分为下列数种：

（一）抄录成说，而案以“某说是也”、“某说得之”、或“某说美矣”……更不附以解证。

夫成书具在，治《庄子》者，理必取阅，今是而录之，且刊而布之，得无辞费乎？

（二）抄录成说，而案以“某说是也”、“某说得之”、或“某说美矣”……更附以解证。然而所解证者，并不见具何条理，有何发明。烦言碎词，若干不甚关联之经籍故训，衍成多行，则亦何贵之有。昔人立一说时，自必有若干资证，然而布之方策，不能无所简汰，固以为一义之明。片言居要，罗列多说，反为词费也。今乃取彼字纸篓中物，以为创获乎？

（三）抄录成说，而案以“某说非也”、“某说未谛”……然而据以驳某说之根据，亦取资于他人者，则若可解若不可解之“玄言”耳。

（四）书中常有博物之言，考其情实，犹是古人识名不识物之法。故但见异名罗列，而不见罗列之后，得何结果也。使吾辈生于百年以前，本此道著书可也。今非其时也。其尤异者，甚至谓植物化为动物。夫下等生物，不辨动、植则诚有之。若植物化为动物，记者学浅，

未闻生物学家有是言。

（五）谈及地理，则放之荡之，至成长篇，著述家应以缩杀为工，不应以夸炫为贵，其无甚关联之材料似不必多多益善。

以上略举数端耳，其浮词固不只此。凡谈故训，当以条理为先，发明为要，并不贵乎罗列群书，多所抄写。如苟以抄写为能，则取《说文本书》、《尔雅义疏》、《广雅释诂》、《说文通训定声》、《经籍籑诂》、《骈雅训纂》等，置之架上，可以终身用之无穷。然如"著作"何！阎若璩《潜丘札记》、王念孙《读书杂志》，札记之式楷也。今观其书，何等谨严，有溢词乎？以阎、王诸君之学业，苟不极加制裁，亦何患不能"汗牛充栋"。然彼实有所不屑为也。大凡著述之业，有得则识之，无得则缺之，不烦广抄多写，成其博异。博者非浮滥之谓，若取材极难，而又精慎辨之，理而董之，以成独见，则谓之博。若取材极易，庞杂引用，仅可谓之浮且滥耳。况如《庄子札记》所引采者，诸家庄子注解而外，一部《经籍籑诂》大体具矣。其余稍有引自他籍者，然终不足示解者以博也。或谓余曰，"马先生此书以札记为名，君何必以专家著作之正义衡之"。则答之曰，"果马先生作此札记仅备自身修业之资，记者不特不敢致其平议，且将颂为精勤。今马先生竟刊而布之，又示学生以购而习之，又于叙目中施炎炎之词，固以著作自负矣，则记者当然以著述之道待之"。

果以采集众说疏通文义为旨，则于郭氏《庄子集释》、王氏《庄子集解》而外，另作一《庄子集注》可也。果以登录独得为旨，则如王怀祖之体制可也。今上之不为王氏之精审，下之不为笺注之事业，所成者乃一不类之书。意者先生"六书"犹欠钩稽，不能多多发明，势必取材他家。而集注之业，须逐句求之，不若札记体裁，可于疑窦处伸缩任便乎？

次论玄谭。今日浮夸之士，好习佛典，如流行病然。寻其所由，则以佛言圆融，可取而循环其词（Petitio principii），以济词

穷，梵名深阻，可取作为城府，文其浅陋。一言蔽之，曰，哗众取宠而已。马先生固非与此等论，记者亦不敢妄诬贤者。然而马先生满篇玄旨，自记者观之，确不免于笼统。夫人同此心，心同此理，庄生旨宰，岂可云与佛绝无近似者。然欲就《庄子内典》求其合，不可不先就内典自身求其分。所谓佛说者，不出一人，不出一时，或来自印度，或出自中国。如愿研其真相，第一，须即各派求其差异；第二，须辨各派之是非；第三，须辨各派变化之迹，及其因果。于此诸端皆曾致力，然后可云精识佛学，然后不妨择出一派，以与《庄子》较其异同，审其非是。否则浑沌言之，曰："庄生某义，佛书某义也。"壹似庄周释迦，异地同心，庄周所言释迦无不契，释迦吐指庄周无不备，如达赖喇嘛之轮转者。不知庄佛之异，断断乎不能解庄佛之同，纵庄佛有其同然，然不知庄佛之异者，无术可得窥见，何者？同之所自出者异也。且泛言佛书，不太无边际乎？今试曰："吾以庄义与欧洲哲学较，差有共同"，恐无人不非笑者。何者？欧洲哲学，不拘一旨，仅有极相反背者，遽以一物视之，必无是处。今佛书固互相为用而不相悖乎？固可视为一物乎？果不能视为一物，因可泛言以与庄议相和乎？

今之谈哲学者，皆以为玄之又玄。其实天地间事，自魍魉魑魅而外，未有玄之又玄者，哲学则实之又实耳。字句必有着落，思想必有边际；必也深切著明，然后可称胜义。如乃词义圆转，放之泛之，称心所之，牵率同之，则文士之结习，非学者之术业。今试为《庄子札记》之总评曰：以效仿魏晋文词论，则先生道诚高矣，然而非所以语哲理也。

先生书中，有自居创获之见，实则攘自他人，而不言所自来者。例如，卷十八，五至八页，释"种有幾……万物皆出于机，皆入于机"一节，所有胜义，皆取自胡适之先生《中国哲学史大纲》第九篇第一章七八两页。曰："郭说非，幾读如字。"曰："幾从二幺，幾如大秦言原子。"曰："言生物由水先具，即于水

中先生植物……而人物最后成此；与大秦进化之论，大氐符合”(按此句以文义论，极不可通。大秦者，罗马也。进化论者，自达尔文之 *On The Origin of Species* 与 *The Descent of Man*、赫胥黎之 *The manlike Apes* 出，然后确定。其余为此学者亦皆英、德、法人，远与大秦无涉。若以大秦被之全欧，犹如称日本、高丽以支那矣。有是理乎？敢告马君，慎其词也)。曰：“三机字皆当作机，此言万物之几化生死复几”……皆胡先生说，特字句不同，又多抄录耳。考前人未有为此说者，胡先生此讲义，印于去冬，马先生《庄子札记》，刊于今夏。同教一堂，不得云未见，见而不言所自来，似为贤者所不取也。

此评作于1月以前，今日之《北京大学日刊》，载有马先生启事云：“《庄子札记》现改为《庄子义证》。”

记者前云“可以伸缩任便”者，当然认罪取消。抑马先生以《义证》名书，吾因之有所感想。书名《义证》者，桂未谷之《说文解字义证》为最著名。此书但求容纳，极抄书匠之能事；世人公认其为无意识之作久矣。今马先生步武其名，读者恐以为从其实也。

傅斯年附识

十二月三日

《论理学讲义》

蒋维乔　译

这本书的本身，并没有什么可以评论的。我也不愿把它再看一遍，仔细考较一番。但是我对于这书，有许多感想，顺便写出几条来，请大家想想。

有个很肯求学，也有思想，却不懂外国文的人，对我说道，“论理学根本没有用处”。我觉着很诧异，问他，“何以见得”。他

说“你看蒋维乔《论理学讲义》上界说道，‘论理学者，研究思想形式上法则之科学也。’他这话定然是从西洋弄来的。西洋的论理学，想来大概也不过这样。我很觉着可疑：要是拿它来解释思想的自然，请问什么叫做‘形式法则?’要是拿它来应用，请问我们日用生活，能时时刻刻画圆圈，想着那些 AEIO 和那些 Barbara Celarent……吗?”我听了这话，心里顿然起了许多意思。便回答道，“你这话极有思想。就是 Dr. Schiller 一部五百页批评形式逻辑的书，也不过你这几句话扩充起来。但是西洋的逻辑，并不尽是这样无聊；你却不可因为蒋君的书不好，一概抹杀了”。

我以为纠正中国人荒谬的思想，最好是介绍西洋逻辑思想到中国来。因为逻辑一种学问，原是第一流思想家创造出来，是一切学问的基本，是整理学问的利器。现在的中国思想界，只是空泛乱杂，没有一点道理可讲的，要是能够介绍逻辑进来，比较一下，顿然显得惭愧的很，也就不觉的纠正许多了。但是被这些人，挑选了顶支离、顶无理性、顶没用的进来，大家见了失望，可要把逻辑的门面弄坏了。我们再想介绍，费了许多唇舌，人家依然是将信将疑的。就此而论，著作是要谨慎啊！

我把制作逻辑书籍的等级，说个大概罢。要是想做部《真逻辑》、《真出版物》、《真现日的出版物》，总应晓得 John Dewey 和 F. C. S. Schiller 等《实验态度的逻辑》(*Logic in The Pragmatic Attitude*)。因为这是逻辑界最近最精的出产品，这是自从亚里士多德以来最切实的逻辑，这是近代思潮进化的结果。要是不晓得这个，就难得谈论理学。如果说，这不过是一派的学说，不必然人人从他，那么也可以别从一派，借着逻辑谈谈知理论，也是很有道理、很有趣味的事情。如果说，这仍然不过是一派，我们不必偏重一派，那么可以从苏格拉底的概念论以来，谈谈各种的 Logics，就可悟出逻辑的根本大法，引得我们自然上哲学上去。如果说，通常论理学上不必这样高深，那么仅可以把逻辑讲成“辩学”，专就日用生活，一切言谈思想上著笔，也是很有用

处的。如果必脱不了遗传逻辑（Traditional Logic 即形式逻辑 Formal Logic）的性质，也应当把道理说得极明白，不教人感觉麻木不仁，并且加上许多练习，教人可以应用，才中形式逻辑的“壳”。如果说，仅仅给初学做的，那么更要有精神，使得初学的人读来之后，但觉得“怡然理顺”，全不觉得气闷，才算有用处。现在请问蒋君这本《论理学讲义》，是上来说的那一格里头的？说是部专门著作吗？我想蒋君也不便答应道，“是”。说是部教科书吗？却没有一个练习题，就譬如数学教科书没有演题一个样。说是为教员用的吗？弄得词意干枯看不透彻，是书后 Summary 的体裁。说是为学生用的吗？学生看见这种 Summary 如何领会？再加上那些黑白圈圈，AEIO 的大字母，AAA，EAE……许多个，闹不清楚，看的人只觉得麻木干燥，那里还有工夫理会他的道理去。这样看来，这部书是部无感觉、无意义、无理性的书。

然而这是部里审定的师范学校用书！这是风行的论理教科书！我见过几个师范学校，都用它教授的。难为教员怎样教？学生怎样听来？咳！

老实说罢，这部书还是我在几年前看过两遍的；我现在很不愿意买来再看一遍。既然觉着根本不是这样做法。也就不必一条一条的，一面看着，一面批评了，直论体裁就完了。我还记得那他荒唐材料里，引用“吴王愁”一个古代童谣。拿这样不逻辑的东西讲逻辑，我想自从亚里士多德以来没有过！

我写到这里，忽然觉得错了。他本是自日本陈书里翻译来的，我为何安在他身上！不仍旧是拿“著作者”待他吗？

（原载 1919 年 1 月 1 日《新潮》第一卷第一号）

故书新评

《史记志疑》三十六卷

清 梁玉绳撰

世之非难此书者，恒以为疑所不当疑。自我观之，与其过而信之也，毋宁过而疑之。

中国人之通病，在乎信所不当信，此书独能疑所不当疑。无论所疑诸端，条理毕张，即此敢于疑古之精神，已可以作范后昆矣。

读者以吾言为过乎，则请详其说。中国学术，壅塞无过唐代。唐代所以独敝者，实缘拘泥成说，信守师法，五经正义之论，"例不破注"，直类清朝高头讲章耳。赵啖《春秋》之妄，韩李《论语》之陋，虽不可以为是，而自信之风，已启其端。宋代学术再兴，则以此精神为之本也。《老学菴笔记》云："唐及国初学者，不敢议孔安国、郑康成，况圣人乎？自庆历后，诸儒发明经旨，非前人所及。然排《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书》之《胤征》、《顾命》，黜《诗》之序，不难于议经，况传注乎？"嗟乎，陆游、王应麟以此致憾，不解宋庆历后，诸儒发明经旨，所以非前人所及者，正赖不难疑经之精神，树其本也！论诗至王安石，可谓斯文扫地矣。"视尔如荍，贻我握椒"之解，

难为他说得出来。然安石不云乎，“原欲变学究为秀才，不想变秀才为学究”。王氏五经说之作，正教人敢于自用，虽逾轨物无伤也。宋儒所蔽，在于观察不肯精密，不能为客体的研究。若共疑古之处，正其所以超越汉唐处。再就清代学术而论，顾炎武、阎若璩，皆善于疑古者。毛奇龄辟草莱，斩荆棘，阮元推之，谅矣。降及乾嘉而有古文之学，及于嘉道而有今文之派。凡此所以造诣独深者，皆以变古为其内心，所有发明，乃敢于自信，不轻信古人之效也。于是可知学术之用，始于疑而终于信，不疑无以见信。若《史记志疑》者原非创造之才，独此过疑之精神，诚哉不可没也。姚际恒《古今伪书考》一书，不伪者亦伪之；然较之伪者亦不伪之，度量相越，不可以道里计其短长也。

太史公书（从钱晓征考订名）遭厄最甚，今列举之。迁以直谅之才，不为暴君隐恶。其书在于当年，未能溥行于世。虽曰“藏之名山”，终无补于“书缺简脱”，而又经杨终之受诏删定。褚少孙者，学非通人，“妄言补苴，污秽旧史”。其后增益削改者不一家，以至颠倒错乱，读者淆焉。此一厄也。班固者，宗法子长，如其体制；仅具体而微，未尝“青出于蓝”也。而必掩人之善，炫己之长；其毁子长之言，竟无一语不剌谬者。然而班书行世，司马微矣。此二厄也。汉魏六代学人，于此书未知见重。徐广、裴骃、司马贞、张守节之徒，均非通才，故义多不彰，词每曲解。《汉书》上闻君主，受诏传学，服虔以来，训解昭晰。自此而降，孟坚每多功臣，子长终无“巨子”。此三厄也。师古校《汉书》归其本始，后人窜改，尽加删刈。至于宋明，板本校正，代有其人，本书真面，流传今世。若夫《史记》，则注者既无令善之才，是正词文，而俗子妄人，每加改易。至于今日，竟成断烂不可读之书。此四厄也。宋人射策之学盛，渐有以论时文之法论《史记》者。明人归有光、清人方苞、吴汝纶辈，复就太史公书，圈点涂识。误字则认为笔法，脱简则认为笔法，后人改补矛盾处，则认为寓意。持此方术以论《史记》，下于束高阁者

一万等。此五厄也。有此五厄，而《史记》真不成书矣。此《史记志疑》者于矛盾之端，错简之处，增考之迹，诂训之义，皆致其疑。因其疑可见其真。古文家文法之谈，村学究史笔之议，可假此括清之矣。世有愿为子长之学者，刊落妖言，复共朔始，则玉绳之作，其导源也。

是书之长，在于敢于疑古，详于辩证。其短则浮词充盈，有甚无谓者。又见其细不见其大，能逐条疑之，不能括全体为言。盖于《史记》删改之迹，犹不能直探其本也。崔怀琴之《史记探源》视此进一等矣。

《乐府诗集》一百卷

宋　郭茂倩撰

今先置此书本身之价值于不论，论《乐府》之价值。乐府诗歌者，中国最优美文学之一也。盖中国文学中，有二种最有势力，而又最可厌恶之原质，到处发现，而《乐府》之大部（非其全体）幸免焉。斯其所以贵也。其质惟何？一曰，文学为独夫政治之附庸；二曰，文情为字面之客体。世所尊为独贵之文学，皆所谓庙堂之作，易词言之，则为独夫政治之优倡者也。此风气殊不以朝堂制作为限，凡一切文体，恒见被其感化。今任执一家文集观之，有不被此优倡之化者乎？藉曰有之，亦极少也。人妖李商隐颂韩愈《平淮西碑》云，“点窜《尧典》《舜典》字，涂改《清庙》《生民》诗”。如此法则，固世人奉为文章第一流也。夫不曰“点窜《国语》《左传》字”，而曰“点窜《尧典》《舜典》字”！不曰“涂改《蒹葭》《东山》诗”，而曰“涂改《清庙》《生民》诗”（此泛言之不就《平淮西碑》论）。则中国人衡量文学，固以如彼之“堂皇典贵”（此是妄人所谓堂皇典贵，其实但有卑鄙龌龊，何堂皇典贵之有）者，为第一流。如此之文情尽至者，

在其下也。《乐府》之郊祀、雅乐，固是“兔园册子”，然清商燕乐，却不被其流化。世所传之乐府歌词，恒为情词备至之妙文章！其不受俳优之化，视“杂体诗”更为能自洁焉。此一长也。堆砌之体，盛于汉赋！自尔以后，一切体裁，几乎无不被其影响者。故文情为字面之附庸，字面为文学之主体，拟诗文于“镂金错采”、“飞青丽白”，则其为“字面主义”（Verbalism）可知矣。乐府诗歌者，或作于不解文书者之手，其无从运用字面主义可知。即文人为之，亦必不解文书者歌之，势必徇俗，专尚情趣；所有雕镂之功，无能为役也。今观《乐府诗集》恒有淫荡鄙陋之言，然但觉其情挚，而不觉其淫鄙，其情真也。文人苦意为诗，恒有旷朗之言，然但觉其情游，而不觉其旷朗，其辞饰也。乐府诗歌者，歌于优倡之口，入于庶民之耳，托体如此，故不受中国文学界恶空气之薰陶也。此二长也，他如辞多长短句，近于语言之自然，又能达客观之情。各类人口吻，皆可肖似，不专状文士心境，皆所以优于杂体诗处。

《乐府》价值如此，而《乐府诗集》之价值，亦有可称者。凡所解述评量之语，虽未尽是，搜集要自不易。方之诸史、乐志实超越之，乐学亦当取资，不仅文学而已。

余尝以《乐府诗集》、《宋六十名家词》、《元曲选》三书，为中国文学最要之书。今此类文学体裁，已成往迹，而欲于四、五、七言诗，词、曲而外，别创第六种优美韵文，则此三书之研讨不可缓也。

The Principles of Science,
A Treatise on Logic and Scientific Method

by W. Stanley Jevons.

此书为逻辑书中甚有价值之作。今列其短长如次：

“符识逻辑”（Symbolic Logic）派始创者为 Boole，耶方斯则

踵其事者也。Boolc之术甚繁，耶方斯约以简易。学者览之，较诸Boole所言，易于领会。盖耶方斯所谈Symbol能建一术以驭群法，而Boole则稍嫌凌错，此其进于前修之点也。惟Boole以纯正逻辑为纯正数学Pure Mathematics之副，而耶方斯以纯正数学为纯正逻辑之副。此其绝异之处，得失亦未易定言。

耶方斯在此书中，有一绝大发明，则以演绎归纳，不为二物，不过一事之两面是也。此发明于知识论上极有价值，而培根、弥儿以难为要，重视归纳，轻视演绎之学说，一括破之矣。

此书第二卷所言，多不精，然于逻辑书中谈“数”、“量”、“可然”者，概未若此书详也。又“可然”诸理，独到之处，亦自不少。

此书四卷所言，皆本弥儿《归纳五律》，伸张其旨。弥儿于所著名学系统中，言此五律，未尝不详；然耶方斯尽其细微，取证尤多，供给于科学方法论者诚不少也。

此书到处谈官能之穷，末卷更大伸其词，因而致人短气。盖斯宾塞 *First Principles* 中所言unknowable与knowable二义，早主宰于其胸中，故时时流露于外。耶方斯治弥儿言，原为Empiricist中途受Evolutionism之影响，折而宣告为斯宾塞之徒。识此则此书中所言，可寻其踪迹，断其于哲学上之位置也。

此书文词芜滥，全无文学制裁。一义三复，虽胜义亦复可厌，况为通常所及知者乎？又散漫不整，约之不过及今之半，而必散为七八百页之书，更无振其纲领之手段，读者昏昏然睡去矣。以耶方斯之专步弥儿者，胡为劣于文词至是！

（原文刊载1919年1月1日《新潮》第一卷第一号）

怎样做白话文？

白话散文的凭藉——一、留心说话。二、直用西洋词法。

一年以来，中国总算有新文艺的萌芽了。这一年“八表同昏”的景象，独这件事差强人意。大家从此勉力的做去，几年以内，就要有个雏形的新文学；真是应当高兴的事。新文学就是白话文学。只有白话能做进取的事业，已死的文言，是不中用的。胡适之先生在他的《建设的文学革命论》中，把“国语的文学，文学的国语”，一个大主义，讲得明白透彻。我们对于白话文学主义，应当没有丝毫疑惑的。照这样看，新文学建设的第一步，就是应用白话做材料。最可喜这几个月之间，白话文出产不少了。许多的人，用白话做文章。但是这些白话文章里面，固然有许多很可看的，很有文学组织的，可也不免有许多很不可看的，很没文学组织的。我也做了一半篇勉强可用的白话文，也竟有好几篇，弄得非驴非马，不成模样了。我心里常向自己问道，“我究竟用什么方法做白话文”？我劝朋友做白话文，那朋友便半真半假的向我道，“你告诉我做白话文的法儿”！我又见过几位做白话的人，每每说道：“白话文好难做，不是可以乱做的！”有这样现象，可以觉察大家对于白话文的做法，有个要去研究的趋向了。还有一层，那一般不让我们适意的白话文，只可说是乱做的白话文。把这“国语的文学”一条初步的道理，还有点把不牢。“你”、“我”、“尔”、“汝”随便写去，又犯了曹雪芹的告戒，拿那“最可厌的‘之’、‘乎’、‘者’、‘也’”一齐用来，成就了半

文半白、不文不白、不清不白的一片。这乱做的现象，只为着不晓得白话文的做法；“虽不自然，也要有几分研究”。由前一说，讨论白话文的做法，是现在已有的趋势；由后一说，更是不可不急速讲究的。从此可知白话文做法一个问题，应当郑重提出，大家讨论了。

然而我那里配讨论这问题？我自己先不会做文学的白话文，还那里配讨论这问题？况且这问题竟有一部分不许讨论的，做白话文学，专靠讲究规律，已经落了第二乘了。文学原仗着才气、兴致、感情、冲动。循规蹈矩，便没有好文章；谈规论矩，便是村学究教书匠的事业。凡称得起文学家的，那一个不是兴到就说，说上半句，并不曾料到下半句，还要凭上帝教他出来。但是分析想来，这说话仍不过遮盖一部分道理，也有不可一概而论的。我虽然不配讨论这问题的本源和全体，却不妨讨论一部分。这问题虽然有的地方不许讨论，却不妨把许讨论的一部分提出讨论。“怎样做白话文”？一个大题，我不敢完全回答——也不能完全回答——只就我做白话文的经验，想出两条做白话文应当有的凭藉。就这两种凭藉，可以见得我对于做白话文的主张，总算是一端的方法论罢了。

我所讨论的范围，限于无韵文。韵文的做法，胡适之先生预备做一篇精密的研究。我对于韵文的学问，不敢自信，也就不来插嘴，预备着快读便了。又无韵文里头，再以杂体为限，仅当英文的 Essay 一流。其余像小说，不歌的戏剧，本是种专门之业，应当让专家研究它的做法，也不是这篇文章能够概括的。请读者注意，我所讨论的，只是散文——解论（Exposition）、辨议（Argumentation）、记叙（Narration）、形状（Description）四种散文——没有特殊的文体。散文在文学上，没甚高的位置，不比小说、诗歌、戏剧。但是日用必需，整年到头的做它；小则做一篇文，大则做一部书，都是它。所以它的做法的研究，虽然是比较的容易，可也是比较的要紧哩。

一 留心说话

讨论做白话文的凭藉物，便马上想到历史上的白话出产品。作文章虽然要创造，开头却不能不有凭藉，不能不求个倚赖的所在。这诚然不足当文学家的一看，可也是初做文章时，免不了的路程。我并不是说只要依赖就完了，我是说发端时节，不能不有个榜样。譬如要做古文的人，总要先来研究《尧典》、《舜典》、《清庙》、《生民》；我们主张新文学，自然也得借径于西洋的新文学。劈头便要创造，便不要倚傍，正合了古人说的"可怜无补费精神"。只可惜我们历史上的白话产品，太少又太坏，不够我们做白话文的凭藉物。元明以来的戏曲，有一半用白话。曲是韵文，这篇文章里说不到，单就曲外的说白而论，真真要不得了，非特半白半文，竟是半散半骈。我们做白话文的，要受了它的毒，可就终身不入正道了。再看小说，我们历史上的好小说，能有几部？不过《水浒传》、《红楼梦》、《儒林外史》三部有文学价值，其余都是要不得的。近来小说，《二十年目睹之怪现状》和《老残游记》，有人说好的；但是我看它的文笔，也是粗率的很，不值得我们凭藉。况且小说一种东西，只是客观的描写，只是女子、小人的口吻；白话散文的（Essay）体裁极多，很难靠它长进我们的各类白话散文。小说中何尝有解论（Exposition）、辩议（Argumentation）的文章？小说以外，中国也没有用白话作的解论辩议的文章。照这样说，以前的白话出产品，竟不够我们乞灵，我们还要乞灵别个去。

我的意思就是乞灵说话——留心自己的说话，留心听别人的说话。语言和文章，在文言分离的时代，虽然也有密切的关系，可仍然是两件东西。不会作文章的人，尽管善于说话；不善说话

的人，尽管会做好文章。但是在我们主张国语文学的人，文章语言，只是一桩事物的两面。若要语言说得好，除非把文学的手段，用在语言上；若要文章做得好，除非把语言的精神，当作文章的质素。国语文学就是国语文学，只是有文学组织的国语，本来和说话是一件东西，不过差在写出、写不出罢了。不会说话的人，必不会出产好文学。希腊的底模登诺（Demosthenos）、罗马的西塞路（Cicero）都是演说家而兼文学家；英国议会里有名的争论，都是演说而兼文章。中国在周秦时代，本是文言一致的。墨翟是个演说大家，他的演说里就是好文章。那时节一般的纵横游谈之士，像孟轲、荀卿、鲁仲连、苏秦、张仪、宋牼、惠施、庄周、邹衍……个个都善说话，个个都做好文章。有人说韩非口吃，却也会做好文章。这并不足证明韩非不善说话。韩非若真不善说话，韩国断不肯把那生死关头的使命，放在他身上。有点口吃本不妨说话的事。因为他有应机立发的口才，才让他担当这事；更因为他有应机立发的口才，才能成就那部应机立断的《韩非子》。到了汉朝，真有那不会说话的司马相如、扬雄偏要作文学的事业，于是乎竭力变语言的文学，成典籍的文学。他这一念之差，便作了文学史上的罪人。从此可知文章和语言，竟是一种作用了。

我主张留心说话，作为制作白话文的利器，是为着语言文章，本是一种作用，更是为着说话多，作文少。当心说话，真是练习作文的绝好机会。我们终年写在纸上的，能有多少？放在空气中的，却是无穷无尽。照我们常日的经验，作文三四次，便觉出有几分长进。果真能利用这日出不穷的说话，我们作白话文的能力，岂不是天天有长进？若是全不注意，把这机会不知不觉的放过，还指望伏在桌上，铺开纸、拔出笔来，当作练习白话文的办法，不特太笨，而且白话文断不是这样法子能做好的，所以我主张留心自己的说话，并且留心别人的说话。一面随时自反，把说话的毛病，想法除去，把文学的手段、组织和趣味，用到说话

上来。一面观察别人，好的地方，我去学他；不好的地方，求自己的解免。但能刻刻如此用心，不须把笔作字，已经成了文学家了。

况且说话的优势，不仅在多，尤有作文时候作不到，说话时候作的到的事情。我们伏在桌上，铺开纸，拔出笔的时节，心里边总有几分拘束，郑重之心太甚，冲动之情太少，思路虽然容易细密，才气却很难尽量发泄。尽管在那里惨淡经营，其实许多胜义，许多反想，许多触动，许多流行的句调，都暗暗被这惨淡经营勾销了。说话时节不是这样。心里边是开展的，是自由的，触动很富，可以冲口而出。惟其冲口而出，所以可以"应机立断"。文章本靠着任才使气，本指望兴到神来、本把"勾心斗角"的"匠心"，当做第二义。这都是说话所长，作文所短。我们和人谈话，总觉着心里要说的一齐涌上，没有时间给我们说出；但是坐在那里做文，就真词穷了。从这可见谈话时容易感动，作文时难得提醒。要想文章充量发展，必须练习说话的发展，当做预备。况且兴到神来的时候，总是稍纵即逝。做文章是件笨事体，中国字又是难写的。兴到便提笔书写，写上半句，兴已去了，这文章就没有"令终"了。要想把持这兴会，使它走得不快，依然要在那无限的说话时节，练习成一种把持心境的能力。

而且文学的精神，全仗着语言的质素。语言里所不能有的质素，用在文章上，便成就了不正道的文章。中国的"古文"，所以弄得愈趋愈坏，只因为把语言里不能有的质素，当做文章的主质。第一流的文章，定然是纯粹的语言，没有丝毫搀杂；任凭我们眼里看进，或者耳里听进，总起同样的感想。若是用眼看或用耳听，效果不同，便落在第二流以下去了。西洋近代的小说戏曲家，女子很多；正为着女子说话，多半比男子用心。千忙百忙的演说家，永不看文学书，作出文章来，竟赛过专门文学的人，正为着他们只当心说话，只知道说话的质素，不知道说话外的质素。那宗懂得七八国语言，熟悉几千年经典的古董博士，做的文

章，永远坏的，正为着他们只知道说话外的质素，忘记了说话内的质素。再看古来的人，Homer 和 Hesiod 时代，并没有希腊文；Chaucer 时代，并没有英文；Nibelungenlied 出产之后，才有德文；一般 Trouveurs 的诗歌出产以后，才有法文。这都是没有文字先有的文学，这都是纯粹的语言文学，这都是只有说话的质素，没有说话以外的质素的文学，这都是千古不刊的真文学。现在一般的文学家，都认戏剧的体裁是无上，不是小说、诗歌、散文可以比得起的，也是为着戏剧的体裁，全是说话，所以施用文学的手段，最是相宜。再看散文的各类各样，还是一个道理，形状的文，全凭说话的自然，才有活泼的趣味。若是用文章上的句调，便离了实相，变做不称情的形容。记叙的文，重在次序。这次序正是谈话时应当讲究的次序。老太婆说给孩子听的故事，每每成一段绝妙的记叙文。可以见得记叙文的作用，尤其靠说话的质素。辩议的文，完全是说话，更无须说了。这全仗着"谈锋"制胜，更没有语言以外的作用了。解论的文，看来似乎和说话远些，但是要想又清楚，又有力，仍然离不脱说话的质素；现代的模范解论文，十之七八是演说的稿子。总而言之，文学的妙用，仅仅是入人心深，住人心久。想把这层办到，惟有凭藉说话里自然的、简截的、活泼的手段。所以我说，想把白话文做好，须得留神自己和别人的说话，竟用说话的快利清白——一切精神，一切素质——到作文上。诸位切莫以为现在是作白话文，自然会有说话的精神。文章、谈话两件事，最容易隔阂。现在西洋言文一致的国家，仍旧有几分不一致存在。在我们试验这退化的国语，处处感觉不便，处处感觉缺陷，一不留心，便离了语言的意味，用老法子做起新体文章了。我亲见一个人做白话文，弄得和文言差不多，并且有骈文的神气呢！所以在我们试验这前人很少试验的白话，词穷意短的白话，尤其要注重说话的天真，免得一部分受了文言的恶空气，染了文章家的无聊造作。总而言之，万不可忘了把"精粹的国语"当作标榜。

二　直用西洋词法

然而这话也有不尽然的。我们固然必须乞灵说话，可也断不能仅仅乞灵说话。谈话的作用，并不够我们的使唤。

说话可以帮助作文，本是宗极明显的道理；作白话文须要多含说话的质素，更是宗当然的办法，这诚然算我们的一种利器。只可惜这利器的用项，有时而穷，我们不得不再求别种的凭藉了。

何以说说话的作用有时而穷呢？第一，我们能凭藉说话练习文章的流利，却不能凭藉说话练习文章的组织；我们能凭藉说话练习文章的丰满，却不能凭藉说话练习文章的剪裁；我们能凭藉说话练习文章的质直，却不能凭藉说话练习文章的含蓄；说话很能帮助造句，却不能帮助成章；说话很能帮助我们成文学上的冲锋将，却不能帮助我们成文学上的美术匠。假使我们仅仅把说的话，写出来作为我们的文章，纵然这话说得好，拿文章的道理一较，也要生许多不满意——终觉着它缺乏构造。从此可知说话的效用，只有一半。其余一半，它办不到了。

第二，我们的说话，本不到第一等的高明；就是把它的好质素通身移在作文上，作出的文，依然不是第一等。仔细观察我们的语言，实在有点不长进；有的事物没有名字，有的意思说不出来；太简单，太质直；曲折少，层次少。我们拿几种西文演说集看，说得真是“涣然冰释，怡然理顺”。若是把他移成中国的话，文字的妙用全失了，层次减了，曲折少了，变化去了——总而言之，词不达意了。就这一点而论，我们仅仅做成代语的白话文，乞灵说话就够了。要是想成独到的白话文，超于说话的白话文，有创造精神的白话文，与西洋文同流的白话文，还要在乞灵说话

以外，再找出一宗高等凭藉物。

这高等凭藉物是什么？照我回答，就是直用西洋文的款式，文法、词法、句法、章法、词枝（Figure of speech）……一切修词学上的方法，造成一种超于现在的国语，因而成就一种欧化国语的文学。

直用西洋文的款式，大家尚不至于很疑惑，现在《新青年》里的文章，都是这样。直用西洋文的文法、词法、句法、章法、词枝……一切修词学上的方法，大家便觉着不然了。这宗办法，现在人做文章，也曾偶尔一用，可是总在出于无奈的时节，总有点不勇敢的心理，总不敢把"使国语欧化"当做不破的主义。据我看来，这层顾忌，实在错了，要想使得我们的白话文成就了文学文，惟有应用西洋修词学上一切质素，使得国语欧化。读者诸君切不要以为奇谈，待我把道理分条说来。

现在我们使用白话做文，第一件感觉苦痛的事情，就是我们的国语，异常质直，异常干枯。要想弄得它活泼泼的，须得用西洋修词学上各种词枝。这各种的词枝，中国文里，原来也有几种，只是不如西洋那么多，那么精致。据近代修词学家讲起，词枝一种东西，最能刺激心上的觉性，节省心上的觉性；所以文章的情趣，一半靠住它。中国历来的文人，都被"古典"、"藻饰"埋没了，不注意词枝。况且白话文学，从来没有发展，词枝对于白话的效用，也少得见。到了现在，我们使用的白话，仍然是浑身赤条条的，没有美术的培养。所以觉着非常干枯，少得余味，不适用于文学。想把它培养一番，惟有用修词学上的利器，惟有借重词枝的效用，惟有使国语文学含西洋文的趣味——惟有欧化中国语。

我们不特觉得现在使用的白话异常干枯，并且觉着它异常的贫——就是字太少了。补救这条缺陷，须得随时造词。所造的词，多半是现代生活里边的事物；这事物差不多全是西洋出产。因而我们造这词的方法，不得不随西洋语言的习惯，用西洋人表

示的意味。也不仅词是如此，一切的句，一切的支句，一切的节，西洋人的表示法尽多比中国人的有精神。想免得白话文的贫苦，惟有从它——惟有欧化。

中国文最大的毛病，是面积惟求铺张，深度却非常浅薄。六朝人做文，只知铺排，不肯一层一层的剥进。唐宋散文家的制作，比较的好得一点，但是依然不能有很多的层次，依然是横里伸张。以至于清朝的八股文、八家文……都是“其直如矢，其平如底”，只多单句，很少复句；层次极深，一本多枝的句调，尤其没有了。这确是中国人思想简单的表现。我们读中国文常觉得一览无余，读西洋文常觉得层层叠叠的。这不特是思想上的分别，就句法的构造而论，浅深已不同了。《甲寅》杂志里章行严先生的文章，我一向不十分崇拜。他仍然用严几道的腔调，古典的润色。不过他有一种特长，几百年的文家所未有——就是能学西洋词法，层次极深，一句话里的意思，一层一层的剥进，一层一层的露出，精密的思想，非这样复杂的文句组织，不能表现；决不是一个主词，一个谓词，结连上很少的“用言”，能够圆满传达的。可惜我们使用的白话，同我们使用的文言，犯了一样的毛病，也是“其直如矢，其平如底”，组织上非常简单。我们在这里制造白话文，同时负了长进国语的责任，更负了借思想改造语言、借语言改造思想的责任。我们又晓得思想依靠语言，犹之乎语言倚靠思想，要运用精密深邃的思想，不得不先运用精密深邃的语言。既然明白我们的短，别人的长，又明白取长补短，是必要的任务，我们做起白话文时，当然要减去原来的简单，力求层次的发展，摹仿西洋语法的运用——总而言之，使国语受欧化。

中国的国语文学，正当发轫期，中国的国语尚是不定形，一切的缺陷，当然极多。又为着中国文言白话分离，已经二千年。文言愈趋愈晦，白话愈变愈坏，到了现在，真成了退化的语言。它在（1）文典学上的缺陷；（2）言语学上的缺陷；（3）修词学上的缺陷。

不知有若干条。想法弥补，惟有借重西洋的语法。一国国语文学发展之始，本不能圆满无缺，正赖着应用它的。随时变化，努力进步。Truveurs 时代 Langue d'oil 的本不完全，Beowul 里的英文，也是很幼稚。所以能有现在优美的英文、法文，全靠历来用它的文人，能够取理想上的长，补它的短，取外国的长，补它的短。这真是我们的师资。我们既然想适用我们的国语，在文学上、在科学上，有艺术上的位置，而少缺憾，自然免不了从我们的理想，使国语受欧化。

我们所以"不因陋就简"，抱住现在的白话，当做满足，正因为我们刻刻不忘理想上的白话文，又竭力求这理想上的白话文实现。这理想上的白话是什么？我答道：

(1)"逻辑"的白话文。就是具"逻辑"的条理，有"逻辑"的次序，能表现科学思想的白话文。

(2)哲学的白话文。就是层次极复、结构极密、能容纳最精思想的白话文。

(3)美术的白话文。就是运用匠心，做成善于人人情感的白话文。

这三层在西洋文中都早做到了。我们拿西洋文当做榜样，去摹仿它，正是极适当、极简便的办法。所以这理想的白话文，竟可说是——欧化的白话文。

我们所以不满意于旧文学，只为它是不合人性、不近人情的伪文学，缺少"人化"的文学。我们用理想上的新文学代替它，全凭这"容受人化"一条简单道理。人的精神作用，粗略说来，可分为理性、情感两大宗。判断殊种文学的殊种价值，全就它对于这两种精神作用。引起的效果，作为标准。能引人感情，启人理性，使人发生感想的，是好文学，不然便不算文学；能引人在心上起许多境界的，是好文学，不然便不算文学；能化别人，使人忘了自己的，是好文学，不然便不算文学。所以文学的职业，只是普遍的"移人情"，文学的根本，只是"人化"。到了现在，

修词学的本源之地，须让心理学家解释；美学一种学问，又成了心理学的一个儿子。文学的作用，也只是心理的作用，任凭文学界中千头万绪，这主义，那主义，这一派，那一派，总是照着人化一条道路而行。如果有违背它的，便受天然的淘汰，——中国旧文学是个榜样。所以我们对于将来的白话文，只希望它是“人的”文学。但是这道理说来容易，做去便觉得极难。幸而西洋近世的文学，全遵照这条道路发展；不特它的大地方是求合人情，就是它的一言一语，一切表词法，一切造作文句的手段，也全是“实获我心”。我们径自把它取来，效法它，受它的感化，便自然而然的达到“人化”的境界，我们希望将来的文学，是“人化”的文学，须得先使它成欧化的文学。就现在的情形而论，“人化”即欧化，欧化即“人化”。

现在我把做白话文的两种凭藉已经说完了——第一，留心说话；第二，直用西洋词法。“留心说话”一条，没有什么办法可以讨论。强写出几条办法，定然不适用的，只是“存乎其人”罢了。“直用西洋词法”一条，却有个进行的程序。我粗略写了出来，请有志做白话文的人，随时做去。

(1) 读西洋文学时，在领会思想情感以外，应当时时刻刻，留心它的达词法（Expression），想法把它运用到中文上。常存这样心理，自然会使用西洋修词学的手段。

(2) 练习作文时，不必自己出题，自己造词。最好是挑选若干有价值的西洋文章，用直译的笔法去译它；径自用它的字调，务必使它原来的旨趣，一点不失。这样练习久了，便能自己作出好文章。这种办法，不特可以练习作文，并且可以练习思想力和想像力的确切。

(3) 自己作文章时，径自用我们读西文所得、翻译所得的手段。心里不要忘欧化文学的主义。务必使我们做出的文章，和西文近似，有西文的趣味。

(4) 这样办法，自然有失败的时节，弄成四不像的白话。但

是万万不要因为一时的失败，一条的失败，丢了我们这欧化文学主义，总要想尽方法，融化西文的词调，作为我用。

照事实看来，中国语受欧化，本是件免不了的事情。十年以后，定有欧化的国语文学。日本是我们的前例。日本的语言文章，很受欧洲的影响。我们的说话做文，现在已经受了日本的影响，也可算得间接受了欧化了。偏有一般妄人，硬说中文受欧化，便不能通，我且不必和他打这官司，等到十年以后，自然分明的。《新青年》里的文章，像周作人先生译的小说是极好的，那宗直译的笔法，不特是译书的正道，并且是我们自己做文的榜样。严几道翻译西洋书用子书的笔法、策论的笔法、八股的笔法……替外国学者穿中国学究衣服，真可说是把我之短，补人之长。然而一般的人，总说这是译书做文的正宗，见人稍用点西洋句调，便惊讶以为奇谈。这正为中国的读书人，自待太贱，只知因袭，不知创造，不知文学家的势力。文学家对于语言有主宰的力量，文学家能变化语言。文学家变化语言的事情，就是造成人为变化语言的第一步，创造的第一步，做白话文的第一步，可正是取个外国榜样啊！

George Herbert Falmer 有一演说词，名 *Self-Cultivation in English*，出版于1897年，印于纽约 Crowell 店。其中有一节，言文章必资语言之助，本文颇有采用。

民国七年十二月二十六日

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

深秋永定门城上晚景（诗）

我同两个朋友，
　　一齐上了永定门西城头。
这城墙外面，紧贴着一湾碧青的流水；
　　多少颗树，装点成多少顷的田畴。
里面漫弥的芦苇，
　　镶出几重曲折的小路，几堆土陇，几处僧舍，
　　陶然亭，龙泉寺，鹦鹉丘。
城下枕着水沟，
　　里外通流。

最可爱，这田间。
　　看不到村落，也不见炊烟；
　　只有两三房屋，半藏半露，影捉捉在树里边，
虽然是一片平衍，
　　树上却显出无穷的景色，
　　树里也含着不尽的境界，
　　丛错，深秀，回环。
那树边，地边，天边，
　　如云，如水，如烟，
　　望不断———线。
忽地里扑喇喇一响，

一个野鸭飞去水塘。
仿佛像大车音波，漫漫的工——东——哨。
又有种说不出的声息若续若不响，
转眼西看，
日已临山。①

起出时离山尚差一竿。
渐渐的去山不远；
一会儿山顶上只剩火球一线；
忽然间全不见。
这时节反射的红光上翻。
山那边，冈峦也是云霞，云霞也是冈峦；
层层叠叠一片，
费尽了千里眼。
山这边，红烟含着青烟，
青烟含着红烟，
一齐的微微动转，
似明似暗：
山色似见似不见；
描不出的层次和新鲜。
只可惜这舍不得的秋郊晚景，昏昏沉沉的暗淡；
眼光的圈，匆匆缩短。
树烟和山烟，远景带近景，一块儿化做浓团。

回身北望，
满眼的渺茫；
白苇渐渐成黄苇；青塘渐渐变黑塘。

① 西山去此有三十余里，故日甫下山，天已昏黑。

任凭它一草一木；都带着萎黄——颓唐，——模糊模样。
远远几处红楼顶，几缕天灶烟，正是吵闹场，繁华地方；
　　更显得这里孤伶凄怆。
　　荒旷气象，
　　城外比不上它苍凉。

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

中国文学史分期之研究

近年坊间刊行之中国文学史，于分期一端，绝少致意。竟有不分时代，囫囵言之者；间为分期之事，亦不能断画称情。览其据以分期之意旨，恒觉支离。此亦一憾事也。北京大学文科国文门规定分中国文学史之教授为三段：一曰上古，自黄帝至建安；二曰中古，自建安至唐；三曰近古，自唐至清朝。似此分法，大体可行。然于古今文学转变之枢机，尚有未惬余意者。就余所知，似分四期为宜。今列举如下。

一、上古。自商末叶至战国末叶。

二、中古。自秦始皇统一至初唐之末。

三、近古。自盛唐之始至明中叶。

四、近代。自明宏嘉而后至今。

谈文学史者，恒谓中国文学始于黄帝。此语骤观之似亦可通，细按之则殊未允。黄帝时书皆不传，今但有伪《内经》而已。虽残缺歌谣，有一二流传至今，正不能执此一二残缺歌谣，以为当时有文学之证。何者？此一二残缺歌谣，不足当文学之名也。其后有所谓《虞书》者，今所传《尧典》（伪孔舜典在内）是也。此篇文辞，大类后人碑铭墓志，决非荒古之文。寻其梗概，与《大戴礼记》中《宰予问》、《五帝德》无殊。开始即曰“稽古”，作于后代可知。意者同为孟子所谓传，汉世所谓儒家所传之书传；其后真《尧典》亡佚，遂取《尧典》之传以代之（说详拙著《尚书十论》)。《尧典》既不可据，则当时文学，不可得

言。《虞书》有“诗言志，歌永言，声依永，律和声”之语；《尚书大传》载卿云之歌。舜时文学，似已可谓成立矣。然《虞书》仅有诗之名，诗之实未尝传于后代，卿云诸歌，又未可确信为真。故不能以虞代为中国文学所托始，“有夏承之，篇章泯弃，靡有孑遗”。（郑康成《诗谱序语》）。其他散文，《禹贡·甘誓》颇可信。然《禹贡》仅言地理，甘誓不过诏令，不足当文学之名。至于商朝，虽郑康成以为“不风不雅”，而颂实存。古文家以《商颂》为商代之旧，由今文家言之，则西周之末正考父作。今以《商颂》文词断其先后，似古文家义为长（余固从今文非古文者，独此说不可一概论）。纵以颂非商旧，而风中实有殷遗。《周南·汝坟》之二章云，“鲂鱼赪尾，王室如毁。虽则如毁，父母孔迩”。此为殷末之作，决然无疑（汝坟为殷畿内水）。又《关雎》篇云，“在河之洲”。章太炎先生云，“南国无河！岐去河亦三四百里。今诗人举河洲，是为被及殷域，不越其望。且师挚殷之神瞽：殷无风，不采诗，而挚犹治关雎之乱，明其事涉殷”。此《关雎》为殷诗之确证。今第一期托始于商者，以《商颂》存于后世，商末诗歌犹可见其一面，至于前此而往，自黄帝至于夏年，以理推之，不可谓无文学，然其文学既不传于后世，断不可取半信半疑之短歌以证其文学，惟有置之。编文学史而托始黄、唐、虞、夏，泰甚之举也。

西周文学大盛矣。韵文则有“诗”，无韵文则有“史”、有“礼”。从文学之真义，“礼”不能尸文学之名。然舍“礼”而仅论《雅》、《颂》、《豳风》、《二南》，其文学固可观也。东周可谓中国文学最自由发达之时代。约而论之，可分六派。一曰“诗人”之文学，邶以下之风（除豳），与所谓“变雅”者是。二曰“史家”之文学，《国语》（《左传》在内）、《战国策》、《吴越春秋》、《越绝书》是（此数种未必尽真）。三曰“子家”之文学，孔子之《易系》、子思之《中庸》、《老子》、《墨子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》之类是。四曰“赋”之文学，荀卿之“赋”

是（荀“赋”之体，必当时有之，作者谅不仅荀子一人，特传后者，惟荀子耳）。五曰“楚辞”之文学，屈平、宋玉、景差所为者是。六曰歌谣之文学，散见之歌谣是。凡此诸派，各不相同，然有普遍之精神，则自由发展，有创造之能力，不遵一格是也。故以文情而论，同在一时，而异其旨趣；以形式而论，师弟之间而变其名称（屈辞、宋赋，体各不同）。今试执此时所出产之文学互比较之，有二家相同者乎？无有也。是真可谓中国文学最自由之时代矣。降至汉朝，此风顿熄。未知东周之政治思想，不与秦汉侔，则知东周文学不可与秦汉合也。

自秦至于“初唐”为中国骈俪文学历层演化之期。此时期间，文学之推移，恒遵此一定趋向，不入他轨。若前期之自由发展，不守一线者，概乎未之闻焉。秦代文学特出者，李斯一人耳。此人之推翻东周文学，犹其推翻东周政治与思想也。李斯之文今存者，当以诸《刻石》与《谏逐客书》为代表。《刻石》之文，一变前人风气；诚如李申耆所云，“亦焚诗书之故智”。其赫赫之情，与其四字成章之体，后世骈文之初祖，“庙堂制作”之所由昉也。《谏逐客书》一文，多铺张，善偶语，直类东汉之文矣。西汉司马相如、杨雄之赋，用古典，好堆砌；故虽非骈文，而为后世骈文树之风声（汉赋乃楚辞之变，文体差近，故分文学时代者，每合楚汉为言。其实楚词、汉赋，貌同心异，论其质素，绝不侔也）。至于东汉魏晋之世，竟渐成对偶铺排之体。宋齐而降，规律益严。至于陈周之徐、庾，“初唐”之王、杨，骈体大成矣。此将千年间，直可谓风气一贯。自李斯始，俪体逐渐发达，经若干阶级，直至文成骈，诗成律，然后止焉。此时期中，岂少不遵此轨者。若汉之贾谊，犹存楚风，枚、李五言，不同词赋，王充好以白话入文，陶潜不用时人之体。然皆自成风气，为其独至。或托体非当时士大夫所用之裁（如枚、李五言之体，在当时不过里巷用之，士人不为。东汉以后，士人始渐作五言耳），或文词不见重于当代（如王充），或仅持前代将沫之风

（如贾谊之赋），或远违时人所崇（如陶潜是。当时时尚之五言诗乃颜、谢一派，而非陶也），皆不能风被一世。其风被一世者，皆促骈文之进化者也。平情论之，中国语言为单音，发生骈文律诗之体，所不能免也。然以骈文之发达，竟使真文学不能出现，此俳优偈咒之伪文学，乃充满世间，诚可惜耳。此时期中，惟有五言诗、杂体诗为真有价值之文学。然五言至于潘、陆，中病已深；齐梁以后，成为律体，更不足道焉。

骈文演进，造于极端，于是有革命之反响。此革命者，未尝明言革命，皆托词曰复古。虽然，复古其始也，自创其继也；复古托词也，自创事实也。贵古贱今，中国人之通性。不曰复古，无以信当世之人。然其所复之古，乃其一己之古，而非古人之古。此种革命之动机，酝酿于隋唐之际，成功于“盛唐”之时。隋炀、唐太，皆有变古之才。至于“盛唐”，诗之新体大盛；至于“中唐”，文之新体大盛；六朝风气渐歇矣。以文体言，唐代新体有数种：七言诗（六朝人固有七言，如鲍照之论，然不过用于歌曲，偶一为之，未能成正体）、词、新体小说等是。世谓开元、元和之世，诗多创格，不为虚语。以文情论，六朝华贵之习渐堙，唐代文学，渐有平民气味，即是以观，不谓唐文学对于六朝为新文学不可也。宋元文学又多新制。要之，此时期中，可谓数种新文学发展期。其与第二期绝不同者，彼就骈文之演进，一线而行；此则不拘一格，各创新体，亦稍能自由者也。又此期之新文学，可分二类。甲为不通俗的新文学；若杜子美、白香山之诗，韩退之、柳子厚之文，以至宋人之散文、七言诗等是。此种文体，含复古之性质。乙为通俗之新文学。如白话小说、词、曲剧等是。此种文体，唐代露其端，宋元成其风气。以文学正义而论，此最可宝贵者也。乃二种新文学演化之结果，甲种据骈文专制之地位，囊括一世，乙种竟不齿于文学之列。寻其所由，盖缘为乙种新文学者，不能自固其义，每借骈文、律诗之恶习以自重，因而其体不专，其旨不能深造，其价值不能昭著。且中国之

暗乱政治，惟有骈文可以与之合拍；固不容真有价值之通俗文学，尽量发达也。

词、曲之风，明初犹盛。故明之前叶，宜归于第三期。然自宏治、嘉靖而后，所谓“前后七子”者出，倡复古之论。于是文复古，诗亦复古，词亦复古。戏曲无古可复，则捐弃不道。道之者则变自然之体，刻意卖弄笔墨；是直不啻戏剧之自杀。其后则有经学之复古，今文学之复古。自明中叶至于今兹，皆在复古期中。经学今文学之复古，有益于学问界者甚大。盖前者可使学人思想近于科学（汉学家），后者可为未来之新思想作之前驱（今文学派）。独文学之复古，流弊无穷。故中国人之“李奈桑斯”，利诚有之，害亦不少也。条举其弊，则文学之美恶，无自定之标准，但依古人以为断；于是是非之问题，变为古不古之问题。既与古人求其合，必与今人成其分离。文学与人生不免有离婚之情，而中国文学遂成为不近人情，不合人性之伪文学（Inhuman Literature）。质言之，此时期中最著之文学家，下之仅是隶胥，上之亦不过书蠹。虽卓异之才，如毛奇龄、恽敬、龚自珍者亦徒为风气所囿，不能至真文学之境界，不得不出于怪诞。固亦有不随时流，自铸伟辞，若曹雪芹、吴敏轩者，然不过独善其文，未能革此复古之风气也。

中国文学史既分为如是四期。今再为每期定一专名，以形容之。

第一期，上古。“文学自由发展期”。

第二期，中古。“骈俪文体演进期”。

第三期，近古。“新文学代兴期”。

第四期，近代。“文学复古期”。

今中国之新文学已露萌芽，将来作文学史者如何断代，未可逆料，要视主持新文学者魄力如何耳。

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

心气薄弱之中国人

当年顾宁人先生曾有句道理极确、形容极妙的话，说“南方之学者，‘群居终日，言不及义’；北方之学者，‘饱食终日，无所用心’”。到了现在，已经二百多年了，这评语仍然是活泼泼的。

我也从《论语》上，找到一句话，可以说是现在一般士流里的刻骨的病，各地方人多半都如此——仔细考究起来，文化开明的地方尤其利害——就是：“好行小慧”。

什么是大慧，什么是真聪明，本来是句很难解决的话。照最粗浅的道理说，聪明是一种能力，用来作深邃的、精密的、正确的判断，而又含有一种能力，使这判断“见诸行事”。并不是外表的涂饰，并不是似是而非的伎俩。

但是现在中国士流里的现象是怎样？一般的人，只讲究外表的涂饰，只讲究似是而非的伎俩。论到做事，最关切的是应酬。论到求学，最崇尚的是目录的学问，没道理的议论，油滑的文调。“圆通”、“漂亮、”“干才”……一切名词，是大家心里最羡慕的，时时刻刻想学的。他只会“弄鬼”，不知道用他的人性。他觉着天地间一切事情，都可以“弄鬼”得来。只管目前，不管永远；只要敷衍，不问正当解决办法；只要外面光，不要里面实在。到处用偏锋的笔法；到处用浅薄的手段。

本来缺乏作正确判断的能力，又不肯自居于不聪明之列，专作质直的事情，自然要借重“小慧”了。觉得“小慧”可以应付

天地间一切事情，无须真聪明，就成了“小慧主义”了。世上所谓聪明人，一百个中，差不多有九十九个是似聪明。似聪明就是“小慧”。惟其似聪明而不是聪明，更不如不聪明的无害了。

何以中国人这样“好行小慧”呢？我自己回答道，“小慧”是心气薄弱的现象；一群人发行小慧，是这群人心气薄弱的证据。中国人心气薄弱，所以“好行小慧”；就他这“好行小慧”，更可断定他心气薄弱。现在世界上进步的事业，那一件不是一日千里！那一件不用真聪明！真毅力！那一件是小慧对付得来的！——可叹这心气薄弱的中国人！

人总要有主义的。没主义，使东风来了西倒，西风来了东倒，南风来了北倒，北风来了南倒。

没主义的不是人，因为人总应有主义的。只有石头、土块、草、木、禽兽、半兽的野蛮人，是没灵性，因而没主义的。

没主义的人不能做事。做一桩事，总要定个目的，有个达这目的的路径。没主义的人，已是随风倒，任水飘，如何定这目的？如何找这路径？既没有独立的身格，自然没有独立的事业了。

没主义的人，不配发议论。议论是非，判断取舍，总要照个标准。主义就是他的标准。去掉主义，什么做他的标准？既然没有独立的心思，自然没有独立的见解了。

我有几个问题要问大家：

(1) 中国的政治有主义吗？

(2) 中国一次一次的革命，是有主义的革命吗？

(3) 中国的政党是有主义的吗？

(4) 中国人有主义的有多少？

(5) 中国人一切的新组织、新结合，有主义的有多少？

任凭他是什么主义，只要有主义，就比没主义好。就是他的主义是辜汤生、梁巨川、张勋……都可以，总比见风倒的好。

中国人所以这样没主义，仍然是心气薄弱的缘故。可叹这心

气薄弱的中国人！

七年十二月十五日

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

中国文艺界之病根

中国美术与文学，最惯 脱离人事，而寄情于自然界。故非独哲学多出世之想也，音乐画图，尤富超尘之观。中国自制乐器，若琴、瑟之类，所谱者皆所谓高山流水、明月岳云之属，远与人事不相及。绘画中山水最多最精，鲜有绘人事者；绘之亦不能精。若夫文学更以流连光景、状况山川为高，与人事切合者尤少也。此为中国文学、美术界中最大病根。所以使其至于今日，黯然寡色者，此病根为之厉也。

泛而论之，凡寄托于文学、美术中之感情：第一，宜取普及，不可限于少数人。第二，宜切合人生，不可徒作旷远超脱之境。在于中国，皆反此道。美育一端，竟为士人所专，不取普及。惟不取乎普及，故文学、美术之价值，因之减削。绘画则不能作人物（宋元以来之人物画，非特无寄托之旨，并人之形式，画不周全，劣陋极矣），音乐则不能宣人情（琴瑟之曲，绝远人事；琵琶颇宣人情，正以其来自外国也），文学则小说、戏剧最不发达。今欲去此酷毒，返之正则，惟有刻刻不忘人生二字，然后有以立其本耳。英诗人 Blake 有云：

Great things are done when men and mountains meet,

Nothing is done by jostling in the street.

此为当时英国风气言之。如在中国惟有反其所说。以谓人与山遇，不足成文章；佳好文章，终须得自街市中生活中也。

（原载 1919 年 2 月 1 日《新潮》第一卷第二号）

自知与终身之事业

希腊七贤中有云，“汝其自知”。此语自解释上言之，颇多义蕴。姑取一端而论，则谓人宜有自知之明也。自知之人，度己之材，恰充其量，无过无不及。不完全者，人之性则然；盈于此者，恒绌于彼。人每有一节之长，而众节无不长者，则殊未有。审己之短，忘己之长，而因自馁者非是。忘己之短，从己之长，因而躬自尊大者，尤为非是。必自知周详，避短就长，然后一生事业，有所托命。否则己之不知，而况于人，而况于物，而况以己身遇事理之至赜乎。

人惟有自知之明，斯宜自度己材，择一适宜之终身之职业。盖终身之事业，必缘终身之职业以生。凡学与术，皆以习久而精。操一业以终其身，与数易其业者，所诣浅深，未可比论。故荀卿云，“好稼者众矣，而稷独传者一也……好书者众矣，而仓颉独传者一也”。然世人恒不肯择一职业，终身守之，则亦有故。一为虚荣心所迫，二为侈养心所驱，社会上待遇各项职业，恒有荣卑之差。人不能无动于中，乃舍其素业，以就其向所不习。“夫人幼而学之，壮而欲行之”，乃姑舍己以从人，“吾未见其尊己也”，是之谓虚荣心。职业无尊卑，而所入有差别。所入多者，可以应欲愿之求；举凡衣食寝处，不妨肆意为之。人见而羡之，以为己之所入，不能若人，则姑舍己以从彼；侈养于四体，而薄养于心性。是之谓侈养心。凡此二者，欲解其惑，则亦有说。知职业原属平等，虚荣心斯不足扰，知奉养之俭侈，与心神之局泰

无与，侈养心斯无从生。各类职业，原无贵贱之别。苟非不正当之职业，未有不为社会所需要者。惟其皆为社会所需要，自无从判别其尊卑小大。社会上尊卑之见者，妄也。所入厚者，所需愈多，所累愈重，因之心境常不得安。故欲厚其养，惟有减其心神之安宁。心安则养薄，养厚则心促。以心境与奉养之度相乘，任在何人，其积每为一致。于此可知力求侈养者，“狙之朝四暮三”也。

《韩诗外传》记闵子骞云：“出见裘马之肥则好之，人闻夫子之言则又好之。两心交战，故瘠也。”不能择一职业，终身守之，以成终身之事业，能无瘠乎？

（原载1919年2月1日《新潮》第一期第二卷）

社会——群众

中国一般的社会，有社会实质的绝少；大多数的社会，不过是群众罢了。凡名称其实的社会——有能力的社会，有机体的社会——总要有个密细的组织，健全的活动力。若果仅仅散沙一盘，只好说是“乌合之众”。十个中国人，所成就的，竟有时不敌一个西洋人。这固然有许多缘故：也因为西洋人所凭托的社会，是健全的，所以个人的能力，有机会发展；中国人所凭托的社会，只是群众，只是有名无实，所以个人的能力，就无从发展。把矿物做比喻，西洋社会，是多边形复式的结晶体；中国社会，是附着在岩石上半沙半石的结合。

先把政治上的社会做个例：一个官署，全是“乌合之众”所做的事，不过是“照例”的办法，纸篇上的文章，何尝有活动力？何尝有组织？不过是无机体罢咧！至于官署以外，官吏中所组织的团体，除去做些破坏的事情，不生产的事情，不道德的事情，也就没别事做了。只好称他群众了。又如工商界的组织，虽然比政界稍好些。然而同业的人，集成的“行”，多半没能力的。又如近来产生的工商会，比起西洋的来，能力也算薄弱多了——这仍然是社会其名，群众其实。至于乡下的老百姓，更是散沙，更少社会的集合。看起中国农民，全没自治能力，就可知道他们止有群众生活。

说到学生的生活，也是群众的，不是社会的。就以北京各高

级学校而论，学生自动的组织，能有几个？有精神的生活，能有多少？整日的光阴，全耗费在“胡思”、“幻想”和“谈天”、“消遣”里边。兼有顾亭林说的南北两派学者之病——“言不及义”、“无所用心”。每天下课的时候，课堂上休息的时候和吃过晚饭以后，总是三五成群，聚成一堆，天上一句，地下一句，用来“遣时”。若是把这废弃的光阴，移在自动的组织上，岂不大好？然而总是不肯的。所以这样的生活，只可算做在群众里边，做散沙的一分子。

总而言之，中国人有群众无社会，并且欢喜群众的生活，不欢喜社会的生活；觉得群众的生活舒服，社会的生活不舒服。

还有一层，“社会上之秩序”和“社会内之秩序”，很有分别。前者谓社会表面上的安宁，后者谓社会组织上的系统。二名虽差在一个虚字，却不可把两种秩序混为一谈呢。一切社会表面的秩序，除非当政府昏乱——像一年以来，某派的穷兵黩武——是不容易破坏了的。所以袁世凯当国时代，处处都是死气，大家却还说他能保持社会的秩序。但是这表面上的秩序，尚是第二层紧要，比不上社会内的秩序关系重大。

现在中国社会内部里的秩序，实在是七岔八乱。一个人今天做买卖，明天做起官来了；去年当工程师，今年当政客了。任凭什么职业，谁都干得来，谁都干不来。给他干就干得来，不给他干就干不来。这是社会组织的系统缺乏秩序的一端。又如在一种职业以内，譬如在一衙门当差，若是靠着辛辛勤勤，做按部就班的事情，就不免“冯公白首，屈于郎署”。若是不注重自己应办的事，去干些蝇营狗苟，一定能够躁进。又譬如在一家店铺内，稳稳当当的做事，隔几个月加一回薪水的事，是不容易有的。全不给人一个向上的机会，那些长久守着。只好今天改这行，明天改那行，弄得社会就七岔八乱了。这又是不照秩序的一端。这样事随处可见，也不必多举。总而言之，中国社会的内部，不是有条理的；易词言之，是大半不就轨道的。生出的恶果，也无可

数。其最显著、其最祸害的：第一，是社会上多失职和不称职的人；第二，是使社会不健全了。

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

社会的信条

一般社会里，总有若干公共遵守的信条。这些信条，说它没用，它竟一文不值；说它有用，它竟有自然律的力量。

中国社会里，自然也有若干信条的。这些信条，是从历史上遗传下的，是有极大力量的，是旧道德所托命的。我们因为今昔时代不同，这些信条不应时，发出许多破坏他的说话，就有许多人很不以为然的。四月间有个朋友和我辩说——

社会上总要有若干信条，大家遵守，才能维持秩序，发展公众的福利。要是你也从自由的思想，他也从个人的判断，大家东跑西跑，没有标准的是非，岂不要闹翻了吗？

我回答这说话道，为保持社会上秩序起见，当然须赖公共的信条。但是信条与信条不同，总要分个是非，辨别它的性质，考察它的效果——不是可以一味盲从的。我且分析说个大概：

（1）社会上的信条，总当出于人情之自然。那些"戕贼人性以为仁义"的宗教、名教的规律，只可说是梏桎，不能拿它当做信条。所以信条的是非，总当以合于人情，或不合人情为断。我们若是服从不合人情的信条，必定变做戏法的"奇人"了——那些造这信条的人，对于服从信条的人，所有的"功德"，就和玩戏法的，对于他的"奇人"一样。

（2）这种信条，总要有意识，总要对于社会或个人有利益。信条的用项，全是为增进社会的幸福起见。若并无利益，或者有害，反来遵守它，也算无灵性了。

(3) 信条总应合于现日的社会情形；若是遗传的信条，经过若干年，社会的性质改变了，人生观念不同了，我们反来遵守历史上的信条，岂不同信仰死灵魂，崇拜泥菩萨一样？可是中国现在社会上的信条，一百件中，就有九十九件是死灵魂、泥菩萨。

照这看来，信条一类物，须是应社会上所需要，出于自然，具有意识。若果遵守矫揉造作、不合时宜的信条，就有入地狱的苦痛。现在我举个例。我曾在一本笔记上，见过一种福建的特俗，大概说：

> 延平一带地方，未婚妇女，死了定婚的丈夫，便要寻死，这种风气李氏最盛。李氏是那里巨族，曾经出了个所谓名臣名儒的李光地。这位名臣名儒，立了条家法，凡是未婚女子，死了丈夫，须要殉节。若是不肯，别人当助她死，好求旌典。照这家法行了下来，就有不愿死的，家中父母无可奈何，把她绞死，然后请旌。因而李氏一家，受旌最多。乡人见了，羡慕的了不得；一齐学它，就成了风俗。

作笔记的人，把事实写完，便大大赞美一番。看官！这样信条，地狱有它惨酷吗？可是一般社会上人反说是“名教攸关”哩！

诸位切莫疑我举了个极端的例。我不过说个显而易见的，来做证据。那些外面看不出可恶，骨子里却害人到底的信条，正是多着呢！

剪话截说，我们总要做人，不要做“戕贼杞柳而成的桮棬”；总要从心内的判断，自然的性质，不要从社会的强压力。我们必须建设合理性的新信条，同时破除不适时的旧信条。

以上四条系去年六月中所作笔记

（原载 1919 年 2 月 1 日《新潮》第一卷第二号）

破　坏

几个月以来，为着暴乱政潮的反响，受了欧战结局的教训，中国的思想言论界，渐渐容受新空气了。什么民本主义，一齐大谈特谈。有几家政党作用的报纸，居然用白话做文，居然主张自由思想，居然登载安那其主义克鲁泡特金的自叙传，这总算难能可贵的，也是可以乐观的。

我今天在一家上海报纸上，看见一条短评说：

> 现在中国的情势，要求新道德、新思想、新文艺的输入，非常之殷，恐怕是没有人不晓得的。
>
> 但是有一班人，他虽是做这输入的事业，然并不是将新文艺、新道德、新思想，多多益善的输入进来，却在那里专门想打破旧文艺、旧道德、旧思想，终日里做了许多驳难痛骂的文章。
>
> 我以为这个样子，与那新陈代谢的道理，颇不相合。譬如一个瓶，藏满了旧空气，如要改为新空气，虽是终日拿这个瓶来摇动，那旧空气依然不出去的。所以我们若认定中国今天既需要新道德、新思想、新文艺，我们就该尽量充分的把它输入，不要与那旧道德、旧思想、旧文艺挑战；因为它自然而然的会消灭的。

这话猛然看见，好像也有道理，仔细一想，竟是不能自圆其说。新道德与旧道德，新思想与旧思想，新文艺与旧文艺，同时占据同一空间，不把一种除去，别一种如何进来？若是中国并没

旧思想、旧道德、旧文艺，那么只用介绍新的就完了，不必对于旧的打击了。只是中国本来有一种道德、思想、文艺，大家对它信服的很，以为神圣似的。如果不发现了它的不是，不能坠大家对它的信仰心，自然不能容新的，还用什么方法引新的进来？一个空瓶子，里面并没多量的浑水，把清水注进就完了。假使是个浑水满了的瓶子，只得先把浑水倾去，清水才能钻进来。中国是有历史文化的国家，在中国提倡新思想、新文艺、新道德，处处和旧有的冲突，实在有异常的困难，比不得在空无所有的国家，容易提倡。所以我们应当一方面从创造新思想、新文艺、新道德着手；一方应当发表破坏旧有的主义。这是势必处此的办法。像这家报纸的议论，竟是似是而非不通的很呀。

但是我们新潮的主张，并不是仅仅破坏就可了事。我们对于破坏有几层意见：

(1) 长期的破坏，不见建设的事业，要渐渐丧失信用的。

(2) 若把长期破坏的精神，留几分用在建设上，成就总比长期破坏多。

(3) 发破坏的议论，自然免不了攻击别人，但是必须照着“哀矜勿喜”的心理。现在思想沉沦的人，到处皆是，固然可恶的很，可也一半是社会造就出的：他们不便自负责任。我们对于不同调的，总要给它个“逃杨归儒”的机会，并且用“归斯受之”的待遇。若果不然，一味的快意而谈，可以接近的，也弄得上了千里之外，还能有什么功效？还能化得甚人？须知立异的目的，在乎求人同我，不可以立异为高。现在中国的思想文艺界，实在可怜了。总要存大慈大悲的心境，超脱一个是一个哪！

这一面是这样讲。也还有不得不菲薄别人的时候，我们断断乎不可从乡愿态度。我在本志的发刊词上，已经说过了。

民国七年十二月十七日

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

顾诚吾《对于旧家庭的感情》附记

诚吾兄此文，句句如从我心出。我自己虽不曾很受这种苦痛，可是看见受这苦痛的人，到处皆是。觉得忍无可忍，一天也不能敷衍下去，只得急起改造。但是如何改造，我们理想中的家庭是怎样的，却是一个大问题，我很希望大家都去研究一下。我接到这篇文章之后，诚吾兄又来信说："我这篇文章，并没做完。将来做下半篇时，不免修改上半篇的字句；不如寄还，做完时再登。"我想这却不必。这宗透彻的文章，大家都要"先睹得快"的，不必管它完不完。至于修改字句，将来全登时，附上一个修正表就是了。我对于这篇文章，还有一种感想。我平素想到中国国民思想的情形，觉得有三种主义主宰它：第一是形式主义；第二是前定主义；第三是命定主义。一般人只管形式，不管事实；只知道有前定的标准，不知道还有自已，自己也是个人，到了无可奈何的时候，就以命定了之。这三体是造成中国思想界所以为中国思想界的，是造成中国人的生活所以为中国人的生活的。这三种所以到处管辖的缘故，只因为中国历来是专制国家——这只是专制几千年的结果。现在看诚吾兄此文，竟和我这意思一样，他所谓名分主义，就是形成主义的一端；习俗主义，就是前定主义的别名；运命便是命定了。不过他这篇文章只就家庭落笔，我心里以为到处皆然罢了。请读者把顾君说的推广一番，想想别处，是不是也这样，是不是也受这三种主义支配，是不是也应急起改造！

（原载1919年2月1日《新潮》第一卷第二号）

傅斯年启事

我在四五十日前看到谢无量先生的《中国大文学史》的广告，便在本志第一号的“第二号要目预告”里边，登了一个批评这本书的题目。我一向希望中国有一部极好的文学史，偏偏坊间出版的中国文学史都极糟，忽然看见谢先生的大作出现，便高兴的很，以为是我们“出版界评”中极好的材料了。所以不顾卤莽，决意要作一篇讨论他的文章，于是乎把题目登在要目预告中。待了好久，在北京买不到这书。后来借到别人在上海买得的一部，仔细看了一遍，顿时失望，实在没有批评的必要。我们应当批评著作，很不必批评材料书。这部书并不是用文学史的作法去做的，也不是一部著作，不过是小文学史的长篇，里面通是抄写的，不曾丝毫消化得来。若是舍去方法，但论材料，也不能使人满意。淳化阁帖里面荒唐无稽的上古书契，居然引据到“字形之变迁”里来，还有什么可说？所以我现在想把原意扩充，不单评谢先生这部书，去做一篇《中国文学史的编制法》，在本志第四号上发表。至于不能实践第二期要目预告的地方，还要请读者原谅了！

（原载1919年3月1日《新潮》第一卷第三号）

汉语改用拼音文字的初步谈

中国人知识普及的阻碍物多的很，但是最祸害的，只有两条：第一，是死人的话给活人用；第二，是初民笨重的文字保持在现代生活的社会里。这两桩事不特妨害知识的普及，并且阻止文化的进取，因为它俩都是难能而不可贵，许多时间与精力用在学它俩上，自然没有许多余力谋智慧的进取。假使西洋人至今还用埃及、巴比伦的象形文字、希腊罗马的古语，断断乎不能有现代西洋的文化。从此可知现在中国的文化不在水平线上，都是它俩的功德了。幸而近一年来，代死文言而兴的白话，发展迅速的很。预计十年以内，国语的文学必有小成。稍后此事的，便是拼音文字的制作。我希望这似是而非的象形文字也在十年后入墓。我这篇文章久已想做了，只是贪懒不曾把笔，到了《新潮》第三期发稿的时候，才来弄这个“急就章”，定是不能满意的。至于这篇文章里意见的大纲，先用问答的话说出，请读者理会。

(1) 汉字应当用拼音文字替代否？

答：绝对的应当。

(2) 汉语能用拼音文字表达否？

答：绝对的可能。

(3) 汉字能无须改造用别种方法补救否？

答：绝对的不可能。

(4) 汉语的拼音文字如何制作？

答：我有几条意见，详见下文。

(5) 汉语的拼音字如何施行?

答:先从制作拼音文字字典起。

《新青年》里有许多讨论这问题的通信,又有吴稚晖先生的《补救中国文字之方法若何》一文,都是极痛快、极透彻的文章。但是就道理说,我对于吴先生的汉文决不能改用拼音文字的意见,颇信不过去。朱有畇先生的汉语应当改用拼音文字的主张,我非常赞成。但是不赞成他的信里的感情论调。我这篇文章里也没什么新意,只因为见了别人说的,引起了我的高兴,随便谈谈罢了。

一

语言是表现思想的器具,文字又是表现语言的器具。惟其都是器具,所以都要求个方便,都不要因陋就简,安于不方便。我们主张废止文言,改用国语,只因为文言代表思想是不方便的,国语是比较的方便的。汉字改用拼音的道理也是如此。中国字的难学,实在在世界上独一无二。中国人住在中国学外国文,几年功夫,总可粗略晓得些;若是外国人学中国文,非到中国来不可,非终身研究不可,而且终身研究的效果还是不可期。凡些须懂得外国文的人,便知道中国文字和英、法、德等国文字的难易,实在不可以道里计。欧文字数虽多,字母只有二十六个(除斯拉夫各族文字)。只要认会这二十六个字母,学明白发音,便可免去记忆、音读的困难。所以欧文的字数虽多,却有个线索可寻,中文的字数虽少,都是个个独立。不特个个独立而已,就形体而论,又是异常的离奇。集合那似是而非的象形,似是而非的指事,似是而非的会意,似是而非的谐声,成就了个一塌糊涂。严格说起来,现在的楷书,还不如二千年前的篆文容易辩认,更不如它有意识。字音既然离字形而独立,字形又弄的不成形,所以青年儿童必须一字一字的牢记字音和字形,必须消耗十年工夫

用在求得这器具上。等到这器具取得了，精力也消耗大半了，读书的时期也过去了，如何再求知识上的进取？然则这种可恶文字的效用，不仅妨害大多数的教育普及，并且阻止少数人的智慧发展。况且写它的时候，更要消耗许多时间，远不如拼音文字的简便。在现代复杂的生活之内，断不容许多可爱的时间，消耗在书写这种笨极的文字上。总而言之，中国文字的起源是极野蛮，形状是极奇异，认识是极不便，应用是极不经济，真是又笨又粗、牛鬼蛇神的文字，真是天下第一不方便的器具。崇拜它以为神圣似的，是天下第一糊涂人。古时人用石具；现在人用铁具，问他何以不用石具呢？他定回答说石具不便的。独独不把这方便不方便的道理用在文字上，真是岂有此理的事。

但是文字的作用仅仅是器具，器具以外，更没有丝毫作用吗？我答道，是的。我实在想不出器具以外的作用。惟其仅仅是器具，所以只要求个方便。一般顽固党定不像我这回答。他们总要说，器具以外，还含着美术的意味。哈哈！这真笑死我了！假使认汉字做美术物，保存起来，还须认中国妇女的缠足、西洋妇女的束腰、澳洲土人的纹身做美术物，同样保存起来。这都是违背性灵而成的手艺，这都是只有样式没有意义的作为。凡是一种美术，须得有意义、有标准、有印象。请问书法有什么意义，使人生什么印象？什么是判断它的美恶的标准？——一言以蔽之，什么是它的美？姑且举几个例：碑学家骂帖学家“没气概”，帖学家骂碑学家“没风神”。“乡壁虚造”、丑态百出的曹子建碑隽修罗碑，被太平天国的三老“水手游历”的“圣人”，引为瑰宝。翻刻的吊比干文果真风行一世。颜真卿的书法一方面说是古今正宗，一方面说是“局促如辕下驹，蹇若三日新妇”。那种矫揉造作的张廉卿清道人居然也成书法大师。总而言之，就现在生人的书法而论，上自“水手举人”，下至刘申叔先生（我以为天地间写字随便的人，莫过刘先生了，所以举他；作个极端的例），谁不是一摊黑墨，弄到白纸上，有什么意义？使人生什么印象？什

么是判断它的美恶的标准？任凭那些“神品”、“妙品”的等级，“龙骧”、“虎视”的比喻，“飞青丽白”的形容，还不是些怪秘的感想，不可理喻的嗜好，逐臭嗜痂的事体吗？所以主张书法和研究书法的人，都是吃饱饭，没事干，闲扯谈。

而且中国文字尤其有缺点的地方，就是野蛮根性太深了。造字的时候，原是极野蛮的时代，造出的文字，岂有不野蛮之理？一直保持到现代的社会里，难道不自惭形秽吗？就以“也”一个字而论，我们整天要写一二百的，假使追溯到它的根原，恐怕有点不好意思写它罢。哼！这是国粹！这要保存！好个万国无双的美备文字！

写到这里，讨论宣告终止了。以后凡是汉字应当废弃的理论，再不多说。因为凡有常识的人，对于汉字断不会满意的。

二

也有一般很有学问见解的人，不主张废汉字。他们不是忘了方便不方便的问题，不是要保存国粹，不是拿书法当做美术。他们知道汉字的当废，还疑惑汉字的能废。他们以为汉语不能用拼音文字，或者径以为不必存汉语，或者以为中国音读不统一，没法造拼音的文字。据我个人鄙陋之见，这三层都不中旨要。何以呢？等我分条答来。

研究汉语的可用拼音文字表示否，须先问汉语的性质。汉文——即是古时的汉语——是不消说了，它断不是能用拼音文字表示的，所以改用拼音文字的结果，只得像吴先生说的，“六经三史当柴火烧，《尔雅》《说文》糊窗子用”。我们既不是国粹派，对着这情景，也没有什么顾惜的。古书原不是给一般人读，国学在普通人的生活上，并没有影响，所以因为踌躇汉文的废止，便

不制作汉语的拼音文字，是怯弱人的事。至于我定要主张汉语改用拼音文字，无非为现在和将来一般人的便利起见。总而言之，只是便利的缘故，既没有古不古的问题，更不存国不国的观念。换一句话说来，“任凭他”、“歇后”、“点鬼”的好手申申怒骂，汉魏唐宋的文豪哀哀痛哭，我们总得要为一般人谋一种表达语言的方便器具。任凭国家的偶像破除了，中国不国了，我们总得要发展这国语的文学。老实说吧，我近来对于白话文学主义竟是信的很坚，中国可以不要，中国的语言不可不存。何以呢？因为外国语是极难学的，更不是中国人都能学得的，万一改用外国语当做国语，大多数的中国人登时变成哑子，意见不能发泄，岂不要闷死人呢？一边觉得汉文用起来不方便，一边又觉得外国语用起来不方便，所以把全力注重在汉语上，所以才要替汉语造一个拼音文字。

闲话少说，汉文不能用拼音文字，不成问题；汉语能用拼音文字，我以为也不成问题。汉语虽然是单节，却不是纯粹单音了。我平素以为世界上决没有纯粹单音的语言，因为单音是极不方便的。在古代的汉文里，已经感觉单音的困难。所以“唐”曰“陶唐”，“夏”曰“有夏”，“周”曰“有周”，都是单音充成复音。更有什么“语助词”、“足句词，”也是救正单音的困难的。到了后来，更不消说了。不说“今”了，说“今天”；不说“昨”了，说“昨天”；不说“即”了，说“现在；”不说“昔”了，说“过去”；不说“后”了，说“未来”。不说“宫”了，说“宫殿”；不说“民”了，说“人民”；不说“朝”了，说“朝代”；不说“政”了，说“政治”。甚而至于不说“帽”了，说“帽子”；不说“耳”了，说“耳朵”；不说“杏”了，说“杏儿”。古时有一件事物，便造一个字，打开说文便知，到了现在，通用的字不过三千，反没说文里的多。这都因为古人单音的话头多，今天单音的话头少。我常戏造了一个英文名词，说这是“dis-monosyllabic Movement”——“破坏单音的运动”。汉语既然仅

是单节，不是单音，那么我们便拿词（Word）做单位，不拿字（Character）或音（Syllable）做单位，有何不可呢？汉字固然尽是单音，汉语的词，单音的可是比较少数啊。所以吴稚晖先生找不到"太阳"的同音字，造了个"腿痒"；找不到"什么"的同音字，造了个"石马"。在拼音的汉字里面，"太阳"是一个字，"腿痒"是两个字，"什么"是一个字，"石马"是两个字，并不至于误会。至于其他音同义异的单音，或复音的词，固是有的，或者竟是不少，但是我们所主张既不是到拼音而止；还要造拼音的文字，自然有若干条例，补救这个困难。

吴先生论中国拼音文字的不能成立，必先假定汉字里面必加上许多欧语原字。我也并不绝对反对欧语原字的加入。在无可奈何的时候，这样事体也不妨偶一为之。但是却不懂得鼓吹这种改革的是何道理。弄得三分中国，七分外国，既不成形，又不好听，还是仍旧不便当，真是吴先生说的"恶狗当路睡，人己两不便。"果真定要造这类玩把戏的拼音文字，诚不若直用一种外国语当国语，免得胡闹。但是中国的拼音文字定要如此吗？定要多嵌外国语吗？哲学定要写 Philogophy，定不要写 Zhexue，文学定要写 Literature，定不要写 Wenxue 吗？我主张文学定要写 Wenxue，定不要写 Literature。哲学定要写 Zhexue，定不要写 Philosophy。总而言之，一切名词，除非在极困难的所在，非用原音不可的时候，务须先以义译，再拿音拼——这是我的主张。若是笑这话别致，我也可以举个实例。请看德国的文字就明白了。现放着有个拉丁文的 Epistemologie，德国人偏要造个 Erkenntnisleine；现放着有个拉丁文的 Biologie，德国人偏要造个 Lebenskunde。这也因为一般的德国人看了 Epistemologie 不懂；看了 Erkenntnislehre 懂得，看了 Biologie 不懂，看了 Lebenskunde 懂得，所以才有这样"叠床架屋"的造字法。最近的趋向，拉丁根的字渐渐不用了，德意志字渐渐应用在一切上。这固然也含别种作用，可是德意志字适于习惯，用来方便，也是

一个重大原因。照这样看来，中国未来的拼音文字里，所含的书名词，径用汉语的翻译，不用西文的嵌入，实在是理论上无不可通，而且西洋人有此先例了。

我还有一句话声明：我决不主张径拼罗马字母作为我们拼音文字的字母，因为罗马字母不够汉语用的。我更不主张仅仅拼音，我主张必须造全不含混的拼音文字。至于造这文字的办法，总不外乎加入几条与发音无关的条例和若干与发音无关的字母，务必使他一见便觉清白，不必寻上下文然后晓得。胡适之先生说：

诗、丝、思、司、私、师等字，在白话里都不成问题。因为白话里这些字差不多全成了复音字，如"蚕丝"、"思想"、"思量"、"司理"、"职司"、"自私"、"私下里"、"师傅"，翻成拼音字，有何妨碍？又如"诗"字虽是单音字，却因上下文的陪衬，也不致误听。例如说"你近来做诗吗"？"我写一首诗给你看"，这几句话的"做诗"、"一首诗"，都不致听错的。平常人往往把语言中的字看作一个一个独立的东西，其实这是大错的。言语全是上下文的 Contexual。即如英文的 Rite、Right、Write 三个同音字，从来不会听错，也是因为这个缘故。

这道理固然是极是了，固然说明白汉语可用拼音了，但是"上下文"云云，还是单说拼音，不曾说到拼音文字。要是仅仅拼音而止，"诗"、"思"、"师"，等字，可以没分别。要是为制作拼音文字起见，却是非有分别不可。假使一部文学书，叫做诗的研究，又有一部心理学书，叫做思的研究，同是用拼音文字写来，便须将两 Si 字弄出点分别来。英文的 Rite、Right、Write，在发音上虽然没有分别，在文字上却不能不有分别。文字的用处，不仅让人听得懂而止，还须做得毫无疑义；可以用在法律上、契约上、表簿上、一切极有关系的条文上、一切没有上下文和句读的文字上。文字即是替代语言的，但是它的用处，还有独到的地方。所以必须使用若干条例，弄得"思"、"师"一类的同

音字有分别，像英文的 Rite、Right 一样。总而言之，拼音是极容易的，拼音文字是很难的。我们为长久便利起见，不能不避易就难。

说到这里，到了吴先生攻击汉语拼音文字的焦点了。吴先生说，汉语拼出来的文字，必至于“七分重要的与人公共，所剩三分，止有甲记号的‘太阳’、乙记号的‘腿痒’、丙记号的‘什么’、丁记号的‘石马’。为这一点与人立异，叫世界上添了一种七分相像，三分不像的拼音文字”。我以为这话尚须斟酌。制造拼音文字只是制造拼音文字，并不是改造汉语。我们主张汉语改用拼音文字，不过把这四四方方的单音字去了，换上以字母集合，横行的拼音文字，丝毫不与汉语相干。汉语和欧化另是一个问题。不过以前写“我说”，现在写“Uo Shuo”；以前写“这个狗好看”五个大字，现在写“Cheko ko baok'an”三个大字（此处仍用罗马字母拼音者，因便于辞说起见，姑举一种拼音写法以为例。吾固不主张直用罗马拼音造汉字也。以前仿此）。汉语并不和欧语有七分的相同，又何至于代表汉语的拼音文字和西洋文七分公共。至于“太阳”上有两个甲记号，“腿痒”上有个乙记号，姑无论“太阳”是一字，“腿痒”是两字，听音又不严格的相同，就是两字一样，声音全同，又何不可加一种符号的区别，若英文的 Right 多一个 gh，Rite 多一个 e，以显区别吗？不过它们的分别是由于语言历史的蜕化，我们的分别是由自造条例的支配。我们比他更清楚些。一经演成习惯，其效用乃毫无二致。吴先生既然把拼音和拼音文字的两种分别说得极透彻了，那么拼音文字在拼音以外，另有一种质素——就是和发声无关的字母或符号的加入——乃以类相从的道理。若是说这种文字是三分不像的拼音文字，那么天地间只有德文一流的是拼音文字，其余若英文、法文都在三分不像之列了。我们不必争这个像不像，只要问那个方便不方便。就方便而论：英文、法文一流的文字和中文，真是一百和一的比例。而况我们的条例，更要比历史上蜕化的标

识有道理些。然则我们又何妨为便利起见，径自造这一种三分不像的拼音文字呢？

说到这里，又有一个疑问发生了。有的人主张用草书代替楷书。因为草书虽然不一致，却可限定使它一致。又因为拼音文字实不易造，不如因陋就简，找个省事的办法。但是这主张据我看来，恐怕不易实行。无论使草书成定形是极难成功的事，就是能成功了，楷书依然去不掉，因为草书的形体太不分晓，只可用在抄写的时候，不能用在印刷书籍上。那么一般的人，还是要认识楷书，不过在楷书以外，再加上和楷书一般多的草书。虽然写的时候可以省点时间，然而学的时候须得加上一倍的困难。所以我敢老老实实说汉字的形体，实在是没法补救的。至于汉字的声音，我也以为是没法补救的。补救汉字的声音的器具，当然要首推注音字母了。定把注音字母骂得一钱不值，而且说它反而有害，也是朱我农先生感情的论调。它实在能帮助我们容易认识字音，并且可以做下等人看告示互相通问的用。但是这效用实在有限啊。它仅能帮助我们识字音，却不能帮助我们解文字；它仅能供人互相通问的用，却不能使人从它得知识：它原不是登载知识的文字。而且叫它跟汉字永不相离，也是办不到的。人类的性情都愿省事，都不愿费事。他们在不认识汉字的时候，自然乐意得旁边跟着个注音字母；等得认得汉字了，便不管旁边的注音字母了；等到会写汉字了，便不写旁边的注音字母了。人的心理如此，是不能强制的。至于日本人的通俗书报旁边注上假名，却和这不是一种道理。日本人对汉字的观念和中国人完全不同。中国人认汉字有一定的音声，日本人只拿它当辨别汉语的一种符号，没有声音的意味；常常同一汉字两种读法。所以日本文里的汉字和假名关系密切，中国文里的汉字和注音字母关系松散。而且日本文里，汉字不到一半，注上假名，还不很费事。若在汉语，都是用汉字写的，必要一一跟着个注音字母，岂不麻烦死了？更进一步，注音字母并不能使读音统一。注音字母既不能永不和汉字

相离，所以在字音的本身上，效力不能大了。纵然有一部标准音字典，实不能限制人定然从它，必至于各本方音，去注注音字母。必有拼音的文字，音读才可以一致；因为拼音文字声音，是不能变的，汉字旁的注音字母，可以随便更改的。我平素最相信的两件事：第一，必先有国语的文学，才能国语统一；第二，必先有拼音的文字，才能音读统一。注音字母不过是“改良的反切”，此外更少别样作用。一言以蔽之，汉字的形体不能用草书补救。汉字的声音不能用注音字母补救，真是坏到底的东西，只有根本推翻，没法补救。

说到这里，又到了别一个问题了。既然舍得忍心决意，把这汉字弃掉，或者“要出流‘苏木水’的代价，难道不好加进大同的计划”，径自用 Esperanto 吗？——这是吴先生的主张。我对于 Esperanto 的程度，不过四星期，还是好几年以前的事，所以我不配有反对 Esperanto 的资格。但是 Esperanto 是一事，将来确定的世界语又是一事，将来确定的世界语是人造的语言，或是现在几种重要语言中之一种，又是一件事。世界总有大同的一天，将来总当有一种共同的言语，是无可疑的。所以我决不反对将来的真世界语。但是那世界语究竟是人造的啊，或者是生成的啊，却不敢预定。姑且假定生成的，是现在自然生成的语言的一种，究竟是英语啊，法语啊，德语啊，俄语啊，也不敢预定。就是承认现在的语言都没有将来做世界语的资格。将来的世界语，必是“人为”的，那么还是 Esperanto 啊，或者是 Ido 啊，或者是吴先生所谓“五十年后的 Ido”啊，又不敢预定。这不仅我这怀疑 Esperanto 的要怀疑，就是相信 Esperranto 的吴先生、钱玄同先生，也说不定的。钱先生说，“现在向柴胡华先师脚下跪倒的人，竟将世界语认为他们贵先师的专利品，遇见别人做世界语的，便说是冒牌；这竟是‘只此一家，并无分出，请认明柴先师招牌为记，庶不致误；如有假冒，雷殛火焚，天诛地灭，’的话头。哈哈，真要教人笑死”！吴先生在《新青年》五卷五号四九二至五

○二页好几大页里，也只证明“世界语之为世界语，终是无恙”。至于世界语是否即是 Esperanto 充当，吴先生也说不定。还说“进了它的门，倘见着不良的，可以改良，是第二希望。真要别创 Ido，把它做个底子，是第三希望”。从此可知吴先生、钱先生都不曾断定现在的 Esperanto，是将来的世界语。那么 Esperanto 还是一个悬案；我们先把汉语不管了，万一将来的世界语不是它，我们岂不要进退失据吗？拿世界语替代汉语，须得这所谓世界语的业经被世人公认了，其中的一切条例固定了，有文学的意义了，用它做的著作充满了，若是看着个飘摇恍惚的不肯罢休，却把原有的实在的掉了，是很不上算。我好几年来，总以为中国人学 Esperanto，有点近似“饥汉充大肚”，又像“望梅止渴”，实在不能充饥。还有一层，一切外国语，无论它是英是法是 Esperanto，都是难学的。陶孟和先生以为中国读书人须得学会英、法、德、俄、义、日六种语言的话，是办不到的。就以我个人而论，我十四岁学英文，到了现在，差不多九年整了，还是糊里糊涂的。只可说是能看书，至于自由使用，尚差着十万八千里。这诚然由于我的资质太笨，再加上用功有间断，再加上生病，再加上学别种文字，所以以至于此。但是必说中国人的天分个个比我好，心思个个比我专，精力个个比我充，也不是近情理的事。现在我的一般同学，差不多都曾学了十多年外国语，但是能自由使用一种外国语的，真是十不抽一。

我也常见几个留学多年的前辈，或者径得过硕士、博士的头衔，听他说起外国话来，总不如母舌顺利。从此可知用外国语替代国语，无论是英是法是 Esperanto，总是不可能的空想。天地间不可能的想像，就是第一流的高明，照实际说起来，也要和不高明的见解，在同一水平线上。我们就可能不可能上着想，为方便不方便的缘故，还是保存国语，替它造个方便的拼音文字为是，还是不要取我们用来辞不达意的 Esperanto 或法文代替它，弄得我们成个半哑子。至于提高一般人的外国文的程度，原是我

日夜希望的，但是和代替国语的问题毫不相干。更进一层，纵是承认中国语终须用外国语替代，也是远之又远的事情，现在仍然须造汉语的拼音文字。吴先生说，人类再过多少时候，总得要说一种言语，写一种文字，止有早晚的问题，决没有否定的问题。这话诚然不错。但是早晚的问题须研究哩。三年、四年是个早晚的问题，三四十年也是个早晚的问题，三四百年也是个早晚的问题，甚而至于三四千年也是个早晚的问题。要是三四年以后，这语言大同就实现了，我们尽可不必多此一举，作这过渡的汉语拼音文字。就是三四十年以后，也还可以忍性等着。若是须得好几百年，或者千年开外，便得另作打算，不便像吴先生说的，“向单轨火车发明家预定，将来新建物成功，可用它一飞就赶到的法子”了。现在世界上的大国，没有一国能严格的统一国语的。英、法、德、俄、日本都是那样，就是小国也常如此。瑞士国用三种语言——法、德、意——总没法子齐一。再看中国，更可观了，至少有五百种土白。等中国的国语完全统一，恐怕是一百年开外的事。若是全世界的语言统一，更不是二百年、三百年做到的，或者竟须七八百年开外。从民国八年到民国八百零八年，实在是很长久的一时期，难道一直静等下去吗？如果说中国语言迟早必废，中国的拼音文字止是过渡的作为，我也要说天地间人的一切设施，都是迟早必废，等到人类的末日，没有一件东西不是过渡的作为。如果预定了单轨火车，现在却忍着饥肚，“缓步以当车”；等到过上些年岁，又恍惚捉到一个无轨飞行车的影子，再把单轨火车预定的契约取消，和这无轨飞行车的未来发明家订合同去，恰合常语说的“只想明天，不管今天”，又忘了“明天永不会来了”。总而言之，现在饿着，去预定去，是不妥当的事。预定一个靠不准一定不变的，更是不妥当的事。几百年的时期，用迟早必废一句话了之，不管这早晚是好多长久，尤其是不妥当的事。统而言之，汉语改用拼音文字是长久的事业，不是过渡的作为。再一言以蔽之，改造文字虽然不容易，却不敌改换语言百

分之一的艰难。

我在1月以前，把我心里对于汉语拼音文字的感想，对一位朋友说了一遍。这朋友是不赞成我的主张。他说"必须中国人的音读统一，语言统一，才能造拼音的文字。拼音文字是这些设施的结果，而非原因"。我想，从表面看来，固然似乎如此，其实拼音文字是音读统一和语言统一的原因，而非结果。何以呢？音读统一必不能靠学校的教授，因为读音不是可以强迫的。也必不能靠注音字母，因为注音字母不能和汉字永不相离。就自然方面说呢，音读统一靠着交通的发达。就人为方面说呢，它止靠拼音文字。必有固定的拼音文字，音读才可以约束得一致。不先有拼音的文字，音读自然是随便改换的。至于因为国语不统一，便暂把拼音文字丢开，也是本末倒置的事。国语的统一全靠着国语文学的力量，若是国语的文学用拼音的文字写出，约束既然更严，国语统一的效验更快。而且国语虽未统一，将来统一各地的国语，现在却是已经成形，即是所谓"蓝青官话"的。本着这"蓝青官话"去造拼音文字，没有什么不可，并不必等到国语统一以后呀！

以上我把汉语改用拼音文字的"应当"、"可能"两层说完了，再要说的，就是制作拼音文字的规则了。

三

这制作拼音文字的规则实在是不易谈的。我这篇文章又是"急就章"，更要说不好了。所以一切不完备的地方，还要等将来再谈，一切错误的所在，也要等将来再改。

第一条就是字母选用的问题。为着右行的缘故，书写的简便，形式的清晰，我们必须采用罗马字母一类的，当然不可用我

们的篆书蜕化的注音字母：印度的、亚拉伯的、叙里亚的字母。我们又不可采用德国的花字母，因为那种字母实在费人眼力，无意识的很。这问题可以无须讨论！罗马字母已为西洋各国所公认；虽斯拉夫、希腊各国有点出入，大致说起来，也还是哥哥弟弟。将来我们的字母，自然也要是罗马字母的哥哥弟弟的一流。但是我们还是径自抄袭罗马字母呀，或者稍加以变通呀？我是以为须得稍加变通的。何以呢？第一，汉语的声韵比罗马音多，所以为着分析明画起见，罗马字母是不够代表汉音的。第二，若是用字母以外的符号辨别声音，不如用字母为妥，因为符号容易混乱。然则少用符号，便须多用字母。我们既止懂得"方便"、"有益"的道理，决不承认文字里面有不可侵犯的质素，那么我们自不必看罗马字母若神圣似的，尽可以随意改变了。所以我敢决然断定道，将来我们字母，定是罗马字母的哥哥弟弟，定不是罗马字母本身。

有人说，可以径用"新音标"（Phonetics）。这个我不敢乱谈，因为我只见过几部德文书上用它注音，却不曾丝毫研究过它。假使它是很适用的，我们便当一致采用，乐得省事。假使有不便一致采用的地方，我们便要自己制作了。制作的大纲有几条。

（1）以罗马字母为根据（Phonetics 也是如此）。

（2）凡罗马字母所不能发之音，我们采取希腊、斯拉夫等国字母补足它。

（3）凡一罗马字母所发不止一个的声音时，终必分析用之，使一字母表惟一声音，另以它字母表它声音。不足时便用外邦字母补充它。例如："O"有长短两音。我们用"O"表短音，别取希腊字母的"E"表长音；"P"有清浊两音，我们用"P"表浊音，别取希腊字母的"Π"表清音。

（4）凡一声或一韵，罗马字母中不能用一个字母表达，而用多个字母表达者，我们为便利起见，另造简单字母。例如德文中

的"Sch"一声用了三个字母，太觉不便；新音标中以"S"表它，即是求简单的缘故。又如德文、英文的"ng"（即中国音的"疑"母），用在字尾时很多，不当以两个字母表它；新音标中即节省为"ŋ"。

(5) 凡中国所特有，西洋所无有的声或韵，应当仿照欧母的形式，自造一个字母表它，不必用欧母牵合。如"日"母是中国特有的声，不妨自造一个字母表它；不宜强用不相干的欧母代表。

总而言之，以罗马字母为蓝本，再就中国声韵的情形，为清楚简便的缘故，改换它，增加些。

第二项是字音选定的问题。这一条一般人以为困难，其实是不成问题。中国语虽然至不齐一，但是所谓"蓝青官话"已经占了"统一的国语"的地位。拼音文字当然用"蓝青官话"的字音。虽然"蓝青官话"里也有若干的不同，但是什九相差不多。作拼音文字的人，惟有取决多数了。

第三项是文字结构的问题。汉语的拼音文字，不应再是单音文字，我在上文已经说过了。一经废除单音，拼音文字施行的困难去了一大半。因为汉字虽然尽是单音，汉语的词，单音的却是很少。我们既以词（或称言即 Word）为单位，不以字为单位，含混的地方，自然十去八九了。说到这非单音的拼音文字的结构，有几条公例可寻：

(1) 凡一个以上的汉字，联合起来，作为一个"词"时，拼音文字里即认为一字。例如：

(a) 具体和抽象名词——"人民"、"政府"、"国语"、"统计学"、"限界效用"、"功利主义"、"动作"、"判断"、"美丽"、"仁慈"等；

(b) 形容词——"充足"、"满意"、"美丽"、"仁慈"（此所举为形容词，前条所举为抽象名词。字同而词性不同）等；

(c) 代名词——"我们"、"他们"、"那些"、"每人"、"每

个”、“一个”、“那个”、“他自己”、“什么”等；

(d) 动词——“破坏”、“造就”、“睡觉”、“可以”、“能够”等；

(e) 助词——“稀有”、“慢慢”、“赶紧”、“以前”、“那里”、“差不多”、“怎样”、“为什么”等；

(f) 位词——“在于”、“到了”、“除却”等；

(g) 介词——“因为”、“所以”、“并且”、“但是”、“或者”、“于是乎”、“如果”等；

(h) 感叹词——“啊呀”、“哼哼”等。

都拼成一个字。

(2) 数词应当自由集合，像德文一样的。我以为将来我们拼音文字的集合和分散，不可太自由了；太自由了，便止是拼音，不成其为文字。也不可太不自由了；太不自由了，便和我们国语的性质相左，而且初造拼音文字的时代，不得不使文字的集合和分散稍须自由些。我们不可学英文，英文的离合太不自由了。我以为莫妙于学德文的款式。德文的离合有固定的规律，但没有限定的字数。例如数字的集合，动词和助词的联结，两个以上名词的联结，都可以照着规律，自由连加。这是很便当的。所以在我们将来的拼音文字里：

(a) 无论若干数词，只要是表明一个数，都应当连结成一字。如“五百三十二”应拼成一字。

(b) 动词的前后，可以自由加助词。如“前进”、“后退”、“坐下”、“穿上”、“赶出去”等词里“进”、“退”、“上”、“下”、“出去”等助词，须和它们的动词拼成一字。

(c) 两个以上的名词，在连用的时候，可以结成一字。如“自然科学”、“国家社会主义”等，皆须连成一字。

(3) 一切的语首根 (Prefix) 和语后根 (Suffix) 皆不独立。如“不然”、“不自在”的“不”，没有的“没”，“完了”的“了”，“正当的”的“的”，皆不独立成字。

(4) 一切简单的惯语，原来虽不是一个字，现在已经变成一

个字，在拼音文字中，即作为一字。如“吃饭”、“走路”、“打仗”原是一个动词和一个受格；现在受格的意义已去，止剩了动词；又如“一本书”的“一本”，“一颗树”的“一颗”，原来是一个数词和一个名词；现在连合用的惯了，直等于一个形容词。又如“不可以的”、“自然而然的”，现在也只是一个字了，诸如此类，都拼成一字。

以上四条，原不能该括尽了。总而言之，我们力避单音字，努力多造二音以上的字。

以上三项说完了，我还有两层意思要说。

第一，是拼音文字和文法的关系。汉文本有文法，但是和汉字不发生关系。至于汉语的文法，却是未来的拼音文字所依赖了。一切语助的变化，都是制作拼音文字的人所应当前知的。一句话说来，未来的拼音文字，当是基于文法而制作的，或者那拼音文字上，应当带上几个表示文法上的作用的符号，亦未可知。笔者对这有一种感念，只是不曾仔细计较一番，所以暂不说出，等到下次再谈。现在我们总觉着中国语言的文法里，实没有一条不破的例。这不能说是中国语缺短文法，不过是说，中国语的文法，每有例外，不能整严罢了。其所以如此的缘故，是为着没有国语的文学。外国语在上等人嘴里和写在纸上，是有文法的，到了下等人嘴里，就随便了。中国的国语，还是在雏形时代；既没有国语的文学，使它齐一，又不曾在上等人嘴里，造好标准，所以尚是乱杂的很。但是虽说乱杂，其中仍有条理可寻。等这条理寻出，中国语的文法发明了，拼音文字的制作，便不是难事。等这拼音文字制成施行了，中国语的文法，又自然而然的借着文字的力量维持它的整齐。这样看来，拼音文字的造就，靠着国语文法的发明，国语文法的齐一，又靠着拼音文字的效力，两件事是互相为用的了。

第二，是拼音文字和固有汉字的关系。我们制造拼音文字的第一步手续，就是在那几万的汉字之中，挑选出几千常用的字，

作为我们的拼音文字的字根。这字根多半是被联合起来，成就复音的字，但是也有独立的地方。连合起来呢？声音相同的复字，自然是少见的。独立的用呢？可就陷于同音的困难了。为分析同音字，便不相混的缘故，自然要制造若干辨别用的符号。我对于这类符号的感想有下列三条。

(1) 这符号的形状，似乎仍用字母的形式为相宜，用时即夹在字母里；不可用点画的形状，写在字母的上下左右。照前项的办法，书写方便，形式清楚；照后项的办法，很容易模糊。这类符号，竟可说是“与发声无关的假字母了”。

(2) 这符号的造法，我半年前想采取汉字里偏旁的意思，每一种包含许多字的偏旁，成一种符号。后来一想，这办法着实可笑的很。这不简直是变形的汉字吗？现在我还想不出用什么条理，造这符号。但是照我的揣想而论，总该是“以类相从”，有条理可寻的，决不可是随便支配的。换句话说来，我们把若干字堆在一起找到一种标准，分析它成若干类，每类造一个符号辨别它；并不是随便造出几个符号，随便乱加，使学它、用它的人感觉着纷乱。

(3) 这符号不可多了，大约十几个已经能够分别同音字的用处；正无须多造了，使人感觉着麻烦。

这样符号，就性质上论来，差不多可以说是汉字的遗迹(Survival)，我们原不愿意有它的。但是照现在汉语的情形而论，这层缺憾实在免不了，就是有人说它是三分不像的拼音文字，也是无可奈何了。好在汉语的将来免不了一场变化；经几度的渐渐改变之后，单音字的遗留，更要少了——因为单音字本不适用，要天然淘汰的——到那时节，就不妨把这符号除去，补上这缺憾。就现在的情形而论，我们理想中的拼音文字，还不能和汉字脱离一切关系，止得采这过渡的办法，补救一时了。

说到这里，又想到别种的符号了。四声在拼音文字里，不可没分别的；没分别之后，要生许多疑难；但是它的分别却不能让

字母做去——因为字母没那么多——只好用符号分别了。四声的符号用不着有四个。入声本不和平、上、去同类，原要用特殊的母音表它。平声字多：既然上去有符号的，平声可以没有。所以四声的符号，只用两个，一个表上，一个表去，就够了。我此刻想上声的符号可作一小点，去声的符号可作一小横，都要写在主音字母底下。至于何以在拼音文字里定要分四声呢？无非求声音的正确，混淆的减少。吴先生以为注音字母不必问四声，乃由于注音字母并不独立，另有汉字问四声的缘故。拼音文字既是独立的，便免不了问四声了。若是说四声不是一般人懂得的，也是实在话；但是一般人所以不懂得四声的缘故，并不由于四声难懂，实在由于汉字不是拼音，上边不带着四声，大家不注意，又没人教它，所以竟是茫然了。譬如一个仆音，一个主音，拼成一个音，恐怕西洋的六七岁孩子也晓得的。然而中国的受过高等教育的人却有很多不解。这并不是由于拼音难懂，实在是由于汉字里没他，又没人教他。一经改用拼音文字，从小时就学拼音，这样现象都不会有了。

以上一大篇，是我对于汉语的拼音文字的理想。至于做这事业的手续，我以为莫妙于同志的人，集合成一个团体，先把字母的采用取决了，再把制造它的条例商量妥当，就照着这条例制造起来编成一部拼音文字的字典，作为大家使用的标准。新字可以渐渐加入，不妥当的地方应当渐渐修改。但能有条有理的进行，自然有美满的结果。我是无心言语学、文字学的人，对于这事业不能有贡献，只盼望别人的成功罢了。

反对拼音文字的人，都说拼音文字若是代替了汉字，便要妨害到中国的文学。这是不必讳言的，我们也承认它。中国历史上的文学，全靠着汉字发挥它的特别彩色，一经弃了汉字，直不啻把它根本推翻。但是我们既已主张国语的文学——未来的新文学——对于已往的文学，还要顾惜吗？拼音文字对于国语文学——未来的新文学——却是非特无害，而且有益的。拼音文字可以帮

助我们的国语的齐一，发达推展；更可以帮助我们的国语完全脱离了文言的羁绊，成就一种纯而不杂的、实而不靡的国语。一言以蔽之，拼音文字妨害旧文学的生命，帮助新文学的完成。新文学和新文字，互相依赖的地方很多。西洋中世纪的时候，新文字的发生，恰恰和新文学同时，而且还是一件事情呢。

这篇没有制裁的文章，是在《新潮》第三号发稿前一日勉力写下的。我原来对这问题还有许多意思，只是今天提起笔来再想不起了。写完以后，夜已深了，不及痛痛快快的修改，还要请读者原谅！

民国八年二月十一日

我这篇文章刚作完，一个朋友对我说，汉字改用拼音以后，学术上的名词，要丧失意义，而且容易混淆。我说，这是不然的：意义必须靠着那象形的文字来表，不能靠语言来表，那意义的不足贵，也就不烦多说了。Philology 一个字，西洋人不曾误以为“爱学”。可见字面的来源，是无关重轻的了。

（原载 1919 年 3 月 1 日《新潮》第一卷第三号）

老头子和小孩子（并序）

这是十五年前的经历；现在想起，恰似梦景一般。

三日的雨，
接着一日的晴。
到处的蛙鸣，
野外的绿烟儿濛濛腾腾。
远远树上的‘知了’声；
近旁草底的‘蛐蛐’声；①
溪边的流水花浪花浪；
柳叶上的风声辟沥辟沥；
高粱叶上的风声吵喇吵喇；
一组天然的音乐，到人身上，化成一阵浅凉。
野草儿的香，
野花儿的香，
水儿的香，
团团的钻进鼻去，顿觉得此身也在空中荡漾。

这一幅水接天连，晴霭照映的画图里，
只见得一个六七十岁的老头子，

① 我们家乡叫‘蟋蟀’做‘蛐蛐’，叫‘蝉’做‘知了’。

和一个八九岁的孩子，
立在河崖堤上，
仿佛这世界是他俩人的模样。

（原载 1919 年 3 月 1 日《新潮》第一卷第三号）

答《时事新报》记者

二十几天以前，《时事新报》的记者张东荪先生做了一篇《新潮杂评》，着实把我们赞扬了一番；又借着评论我们，把《新青年》痛骂了一场。记者以为骂人、赞扬人都是没有关系的，所以对这并不起丝毫善感，也没生丝毫恶意。只有他指正我们的几条，同人等非常感谢。第一，他劝我们与其评中国的出版物，不如介绍西洋新书，正是我们此刻预备的，准于第二卷起实行；第二，他说，哲学者逻辑之精，“精”字不如改写“骨”；同社徐君也谢谢他；第三，他说我在《人生问题发端》里没有讲明活动无限的道理。记者的那篇文章，原来只是“发端”，又是仓卒而就，所以不能满意的地方很多，承张先生指明缺憾，记者非常感佩。虽然这篇文章里的话，有几分我们不敢赞同，便是专就匡正我们的一端而论，总算是我们直谅的诤友了。

过了不久几天，张先生看到我们《新潮》的第二期。其中有我做的《破坏》一段，曾把张先生的大文批评了一下。张先生便大怒了，做了一篇《破坏与建设》，是一不是二，把我骂了个“不亦乐乎”。同社某君劝我回他一文，我说“他几天前那样恭维我们，现在这样骂我们，他的感情用事，旁观人自能分晓；而且这文里‘张脉膹兴’，面红耳热的气象，还须回答吗”？谁知过了三天，又有一幅骂我的画出现。这也毫无损伤于我。但是拿轻薄画骂人，不是读书人应有的事。诸如此类的办下去，既贬了《时事新报》的身价，或者有伤于张先生的身格。张先生既然曾经对我们有一番匡正的善事，我们当然以德报德，劝他一番。若是当

做还骂，便大错了。

张先生文的开端，便抱了一阵子歉。这是极可佩的事，所以记者学他，也要抱歉一回。张先生所抱歉的，是说自己不该拿物质比喻精神方面的事物；记者所抱的，是很悔《破坏》一文没有充分做好，许多意思不曾发挥出来，竟把草率从事的文章给读者看，真有亏读书人的本分了。我们作学生的人做文章，实在是苦恼的事。每日里要上课，要处置自己一切生活上的事，要读几点钟书，等到提笔做文，差不多要十点以后，神昏气殆的时候。就是这段《破坏》小文，还是我在去年12月里的一天夜两三点以后写的啊。

但是这篇文章虽然不好，却敢自信没有“不能自完其说”的地方，也没有“狂妄”、“自慢”的地方，张先生偏要硬加罪名，说些“驴唇不对马嘴”的话，记者只得解释一下了。

张先生说我不该拿“水”做比喻，不该说占据空间。又说“拿空间性的物质来说思想与文明，是极不妥的”。我一向做文不肯用比喻，平日最恨因明上的“喻依”。这次所以拿空间性的物质来说思想与文明，实在由张先生先如此了。我驳张先生，不得不就张先生所说的范围，免得“驴唇不对马嘴”。今张先生责我做比喻，直不曾责我不把他的比喻根本推翻。这条说话我以为是三层的：

（1）应该用空间性的物质比文明和思想否？这固然是不可以的，但是这事发端自张先生，我不过迁就张先生所论的范围，所以这误谬的责任，是要张先生自负的了。

（2）就张先生所说的瓶子与空气一条比喻自身而论通不通？这有物理学上最粗浅的道理回答他，我不必说。至于我不说“瓶子与空气”，说“瓶子与水”，也只为比喻明显起见。浑水不去，清水进来，仍旧是混合的浑水；旧空气不去，新空气进来，仍旧生混合的旧空气。我这倾水的主张，恰对张先生的“不摇瓶子论”；况且旧空气满了的瓶子，不经摇动，使旧空气先出来，新空气断断不能进去。所以我自信我那比喻的本身，在物理学上还

讲得过去。张先生的比喻，就难说了。

(2) 空间一个名词，我原文里原不是用几何学上的意义，不过是指"地位"而言。文明思想不是有形体的，记者虽陋还不至于不晓得。今张先生竟然执文害辞，是直不啻不许记者做文用假借的字眼(Metaphorical Sense)〔地位一词，仍是假借；因为表明精神上事物的名词，差不多全须假借。这种情形，稍习语言学的便知、即知，张先生所谓(意识之流)的流字又何尝不是假借呢〕？

总而言之，我仅仅"以马喻马之非马"，张先生却责我不曾"以非马喻马之非马"，张先生既已自发其覆，记者尽可不致憾了。

张先生文的题目是《破坏与建设是一不是二》，文里又说，"实在并不是回答他的驳论，不过再申述我的主张，因为前回并没有说得详尽"。如此看来，文里当然要发挥破坏与建设的原理了。谁料一篇大文，上半截是驳我的，下半截是骂我的，竟找不到一句发挥的所在，必不得已，还只得拿当中的一段"比喻"(!)充数，那段"比喻"就是：

> 记者有一个根本主张，以为破坏与建设是一件事情的两面，不是两件事情各各独立的。譬如新船入水，在船方面观察，船向前进，是个积极行为，便是建设；在水方面观察，水被船充开，是个消极行为，便是破坏；实则不过一个事情，而分两面观察罢了。

拿船入水来比做破坏与建设，真是"驴唇不对马嘴"的奇谈。况且刚刚说了"精神与物质是不可相拟的"，"拿空间性的物质来说思想与文明是极不妥的，不妥便是不通"，接着便出来了一个物质的比喻，请张先生仔细想想，究竟是能"自完其说"否？

张先生接着又说"我以为不应该有纯粹的破坏，若有纯粹的破坏，必定是毫无价值的"。拿这话驳我，真是错乱了。我那《破坏》一篇的下半截，明明说，"长期的破坏，不见建设的事业，要渐渐丧失信用的"；又说，"若把长期破坏的精神，留几分用在建设上，成就总比长期破坏多"。请问这意思岂不也是不满

意于单纯的破坏吗？张先生实在是拿我自己的话驳我自己了。其下文又说，“至于说中国有历史，试问那一个国没有历史呢”？我原文是说，“中国是有历史文化的国家”，历史文化与历史，完全不是一事，张先生竟自改了我的文章骂我。照这两端而论，他既不曾把我这篇短文看完，又不曾一句一句的看清，居然大骂起来，实不免于“不虚心”又“自慢”了（这类名词，我原不愿加诸人，但是这都是张先生赠我的话，所以径自取来一用，请张先生仔细想想，究竟这类名词，可以随便使用否）。

其下又有一段妙文说：

> 论者还说骂人的人应该怜悯，但是为什么被骂的人就不应该怜悯呢？既是同属人类，为什么甲可以骂人，又须受人怜，乙应受骂，又不应受怜呢？

这话我想了数十遍，竟自不能懂张先生的意思。我因文里只有“现在中国的思想文艺界实在可怜了”！一句话，同这驳语全不相干。竟猜不到张先生这话是对着我的文里那一段发的。并不曾把人家的意思看明白，居然破口骂人，“论者的气焰，记者领教了”。

我原文里惹怒张先生的话，只有三句：一、“不能自完其说”；二、“似是而非”；三、“很不通”。这话虽然不客气，却仍是辩论是非的话，不曾蔑视他人的人格。张先生回我的话，就不可说了。除把这三句一一回敬外。更加上些“不妥，高出记者百倍”，“自暴其轻狂”、“骂人派”；“大谬”，“你居然妄自尊大，非轻狂而何耶”；“此辈”、“怙恶”、“轻佻”、“狂妄”、“自慢”、“谩骂”、“不认错”、“不诚实”、“不忠爱”、“不虚心”……一流的话。张先生满口里呼人为“骂人派”，又说自己“不骂”！哼……。

张先生代我立了一条人性观，送了我一个“骂人派”，更说我们读西书是专为骂人的材料，诸如此类的无根据的罗织，还是请张先生为慎重自己的价值起见，小心些儿。

张先生说要补充前文，却并没一句申说的话，只是骂人。还

是把我的意思，说出来罢！

（1）我以为破坏是建设的一种手段，建设是它的目的，既不承认破坏是目的，也不承认破坏不是一种手段。换句话说，不主张仅仅破坏，也不主张全不破坏。

（2）我们不可一味的批评人，也不可一味的不批评人。我们不惜招怨的批评人，难道于自己有好处吗？无非觉着旧思想的积压力很大，不得不打破一般人对它的信仰心，因而免不了批评几个保持旧思想的人物，以便大家不再上它的当。这仍然是导引别人向正路走的意思，不是快意的行为。总而言之，我们骂旧主义，不骂旧人；骂旧思想的偶像人物，不骂旧思想的一般人。对于一般旧思想的，仍然用诚恳的态度、慈悲的心理，"给它个'逃杨归儒'的机会，并且用'归斯受之'的待遇"，求能化人，求有功效。

这道理诚然是很粗浅的。但是张先生必愿我们认错，舍了自己意思从他，却又不肯把自己的主张有条有理的做一篇文，这样硬逼着我们认错，又何从认起呢？张先生说我崇拜西洋偶像，那么张先生的脑里，当然是饱有西洋的活灵魂的，又何妨抬出什么柏格森的创造进化论和时间与自由意志等，做盔甲，着上一篇"不骂不破坏论"，给我们结识结识，免得我们长日里在瓮中了！

以上我把张先生的话答完。读者诸君或以为张先生曾经狠狠的恭维过我们，我却骂他不通，真是衅自我开了，不知其中也有说法。我们对于张先生的恭维，原无所用其感谢，我们对于张先生的规正，却要引为诤言；但是这是感情上的事，我实不愿以感情变了是非。况且我们发稿在前，张先生的《〈新潮〉杂评》在后，两件事全是不相干的。张先生所以大怒的缘故，无非因为"不通"两字太直了，不曾说句委婉的话。据记者看来"尚有斟酌之处"、"不尽然"、"不妥"、"不通"等虽然言词有分别，意义实是一致。张先生竟以"不通"两字的字面不好听，大骂起来，未免有点"名实未亏，而喜怒为用"了。至于我所以不客气者，

也有缘故。我们是北京大学的学生，张先生是和北京大学惯作对头的，我们对他当然无所用其客气。他今天登一篇骂北京大学的投稿，明天自撰一篇骂北京大学的文，今天指明了骂，明天含讥带讽的说着。这里头虽然有一半是攻击个人，但是攻击大学本体的，也有一半，就是那一半攻击个人的，也还是舍去学问上的讨论，专蔑视别人的人格。我的同学朋友常对我说，“他这里边有作用的，要……”。记者一向以君子待人，不敢信这话为真。但是他记载实社的一件事，我们同学常常想着，因为他那手段真是辣啊！我不晓得什么是实社。我在北京大学六年，不曾见里边有一个实社分子，所以我并非为实社辩护。只是他竟在武力政治渐次施行的时候，登了这样一段大可注意的新闻，题目是《北京大学之……主义》，下边注上“教育部其知之乎”？结尾又说，“教育当局其绝无所闻乎？吾诚不知教育当局何以善其后也”！如此大播大说，他的意思究是为何呢？他问教育当局何以善后，他那言外之意不消说了。这样的居心罗织，我们如何敢忘他这大德惠呢？我们所以对他无同情，对他不客气者以此。

我还有几句话要正告张先生。第一，是少骂人。张先生说自己是“不骂”，称别人“骂人派”。其实张先生的骂人是天下少有的。人家和他议论不合，他便骂人家是“禽兽”，说人家“别有怀抱”，称呼人总是“此辈”，“那一般”，“有一个”。这也不胜其举列。即以此番的骂我而论，我的话仍然是是非的辩别，张先生便蔑视别人人格，骂了一大篇，又画了四幅极轻薄的图画。照这看来，我们不过骂人“不通”，张先生便要骂人“不是东西”；我们所骂的是怙恶的守旧派，张先生所骂的是较有新思想的人；只有这点分别。所以我们希望张先生的甲言论和乙言论一致，更希望张先生的言论和行事一致，以后还是实行“不骂主义”为是！

第二，是劝张先生把自尊的气概少杀些。张先生一向和人辩论，总立于教训者的地位。即如此次画图的第四幅，文章的末一节，简直是大施其教训了。我们虽不过是二十几岁的人，却自问

于学问上不曾受张先生丝毫的影响，也未便摆出“私塾老儒打手心”的气概来（这句话是张先生说的）。

第三，是希望《时事新报》对于新思想的事业积极进行，不必再把无甚关系的地方，和其他做革新事业的人故意的挑剔，故意立异。他一向对于《新青年》是痛骂的，至于痛骂的理由，无非说《新青年》骂人，居然以骂人两字，把《新青年》上建设的事业，一笔勾销。即以张先生的《白话论》而论，其中各节，何尝不是《新青年》当年讨论过，现在实行的？他的意思差不多是：“别人却不算回事，只有我们梁任公先生做白话文的第一天，是中国文学史上的新机；只有我们主张革新是独立的，是正宗的，别人都是野狐禅。”老实说起来，革新的事业，思想的更张，……不是某甲发明的，不是某乙发明的，也不是某丙发明的——都是时候先生发明的。在中国这样情形之下，定然有这样的动机：虽然有的人觉得稍迟，有的人觉得较早，只要将来努力，大家都是一样。所以现在凡有觉悟的人，应当一日千里的进行，应当永不懈怠下去，大可不必争这个你后我先，争那个你偏我正。对于事业负责任，不对于自己的地位声名负责任，是应当刻刻守住的。照这样行，才可弄出点效果，若仍旧别有一种心理，效果就难说了。况且中国思想界的新事业，现在只有小小的一个芽，若是争历史上的位置，至少须有十年的预备。努力预备吧！决赛的时候早着哩！

总而言之，现在的《时事新报》，不是当年的《时事新报》，当年的《时事新报》早已飞腾了〔我这句话是学张先生说的（现在的中国并没在旧思想的支配之下，因为旧思想早已飞腾了）〕。以后正当努力的进取，不必抱着“骂人的专利”，在无谓的地方争执。我这一篇话都是忠告之言，若必不听，将错就错，铸成大错，记者也就爱莫能助了！

（原载 1919 年 3 月 1 日《新潮》第一卷第三号）

译书感言

现在中国学问界的情形，很像西洋中世过去以后的“文艺再生”时代，所以去西洋人现在的地步，差不多有四百年上下的距离。但是我们赶上它，不必用几百年的功夫；若真能加紧的追，只须几十年的光阴，就可同在一个文化的海里洗浴了。它们失败的地方不必学，只学它成功了的。它们一层一层进行的次序不必全抄，只抄它最后一层的效果。它们发明，我们摹仿。它们“众里寻它千百度”，我们“俯拾即是”。所以我们虽然处处落人后，却反而得了个省事的路程，可以免去些可怕的试验。至于我们赶它的办法——省事的路程——总不外乎学习外国文，因而求得现代有益的知识，再翻译外国文的书籍，因而供给大家现代有益的知识。照这看来，翻译一种事业的需要，也不必多说了。

然而中国人学外文已经很久了，翻译的效果，何以这样稀薄呢？论到翻译的书籍，最好的还是几部从日本转贩进来的科学书，其次便是严译的几种，最下流的是小说。论到翻译的文词，最好的是直译的笔法，其次便是虽不直译，也还不大离宗的笔法，又其次便是严译的子家八股合调，最下流的是林琴南和他的同调。翻译出的书既然少极了，再加上个糟极了，所以在中国人的知识上，发生的好效力极少。仔细想来，这都是因为译书没主义。没有主义，所以有用的却不翻译。翻译的多半没用。我对于译书的主义非常简单，只是译书人的两种心理——也可说是一种心理的两面。我现在把它写下来。

（一）译书人对于作者负责任；

（二）译书人对于读者负责任。

这两句话看来好像非常浅近，其实施行起来，道路很多。我先把它概括的说明。

我们纵然不能做作者的功臣，又何必定要做作者的罪人呢？作者说东，译者说西，固然是要不得了。就是作者说两分，我们说一分，我们依然是作者的罪人。作者的理由很充足，我们弄得它似是而非；作者的文章很明白，我们弄得它半不可解，原书的身分便登时坠落——这便是不对于作者负责任的结果。严几道先生译的书中，《天演论》和《法意》最糟。假使赫胥黎和孟德斯鸠晚死几年，学会了中文，看看他原书的译文，定要在法庭起诉，不然，也要登报辩明。这都因为严先生不曾对于作者负责任。他只对于自己负责任。他只对于自己的声名地位负责任。他要求名，然后译书。只要他求名的目的达到了，牺牲了原作者也没不可以。我并不是说译书定不为求名，这是不近人情的说话。但是断断乎不可牺牲了作者，求自己的声名。这是道德上所不许。况且这手段并不能达到求名的目的。严先生当年牺牲了孟德斯鸠、赫胥黎，居然享了大名，这也是当时则然，现在却办不到。

当年读英文、法文的很少，任他"达旨"去罢，谁肯寻根追求。现在读外国文的多了，随时可以发现毛病。马君武先生把托尔斯泰的《复活》删改了许多，我的同学汪君、罗君一找就找到。林琴南把 Ivanhoe 书中的一个"离去"翻成"死去"，我五六年前读这本书时看到，便大笑了一番。又如某君要从英文的译本中翻译一本法文原著，我的一位同学，早预备着等它出版以后，照法文的原文，英文的译本，仔细考较一回。所以在现在情形之下，翻译者虽欲不对于作者负责任而不能。但是这责任也还不是容易负的呢。要想不做罪人，须得和原书有六七分相同。这六七分的事业，已是极难了。译书的第一难事，是顾全原文中含

蓄的意思。作书人说一句话，并不仅是一句话，话里头还包含许多层意思。这样情形，书越好的越多。若是仅仅译了原书的字面便登时全无灵气。因而外国有法定的翻译权，不许人不经作者许可便译。这不仅是保护作者的利益，并且保护原书的身分。中国人不入这同盟，不受这法律的限制，应当利用这个机会多多翻译，实不应当利用这个机会坏坏翻译。

昨天《国民公报》上有张东荪先生的一通信，约我翻译哲姆士教授的《实际主义》。我原来有翻译这书的愿心，我原来有研究实际主义的计划。我现在虽然还有点译不好，也不妨慢慢研究，慢慢的译。

后来一想，这意思不然了。想翻译这本《实际主义》，必须对于实际主义有把握；想对于实际主义有把握，必须先研究造成实际主义的实际方法论——就是实际逻辑。想研究实际逻辑，必须先研究机能、行为两派的心理学。还不止此，想知道实际主义的，是不可不知康德以后各派哲学的得失；想知道实际主义的效用，不可不知实际主义的伦理学——人生哲学。如此说来，一事牵动百事。若不要做哲姆士的罪人，还只得按部就班的研究。这是对于作者负责任。况且没头没尾，突然有一部实际主义发现，对于国人也没大利益。实际主义不是哲姆士在波士顿罗威研究所讲台上创造的，也不是失勒在人性主义学里创造的，也不是杜威在逻辑理论上创造的，也还不是皮耳士在普及科学月刊上创造的——西洋思想界进化到现在，经那样的历史，受现代时势的支配，自然而然有这主义产生。和这主义相近的柏格森，同时出发，可见这主义是在现代生活之下，必生的结果。不懂现代的生活，便无从领略这主义。不懂得西洋思想界的历史，也无从领略这主义。就以哲姆士的实际主义而论，有的地方论历史，有的地方论现在的别派。我们若没有一个概括观，并不能知道他说的是什么。所以在翻译这本书以前，应当有（一）一部可信的西洋思想史或哲学史；（二）一部可信的西洋近代思想通论；（三）一部

可信的实际主义概论。有这三部书预先出世，翻译出这实际主义，才有人看，才看得懂，才有利益。不然，只可供游谈家的割裂，新学究的附会——总而言之，只给人当护符的材料——实际主义仍然是实际主义，中国人仍然是中国人。这都是为读者的地位着想，这种心理便是对于读者负责任。为这缘故，不可不注意以下四项：

(1) 翻译一部书以前，先问这本书是否本身有价值，是否在同类之中算最好的。

(2) 翻译一部书以前，先问这本书是否到了翻译的地步了，是否还有应当较先翻译的。

(3) 翻译一部书以前，先问这本书译过之后，是否大众看得懂——不觉得无灵性。

(4) 翻译一部书以前，先问这本书译过出版之后，大家读了生何样效果。

总而言之，翻译的事业，只是为人，总得为读者"设身处地"想想，不能专求自己的便利。中国的学问界，并不受翻译的影响，这固由于译出来的书籍太少，也是因为译出来的东西太没系统；该译的不译，不该译的偏译。译书的效用，原不是给能看外国文书籍的人看的，原是给不能看外国文书籍的人看的。既是替不能看外国文书籍的人译的，便当替不能看外国文书籍的人想想，不当只管自己的高兴。所以译书的去取和次序，全是为读者而定——就是译者对于读者负责任。

这两层意思说明了，翻译上的一切事项，不难按这道理解决了。我先说翻译的范围。西洋书多得很，还是先译哪些是呢？这不消说应当先译最好的了。但是最好的和次好的，和不好的，又如何分别呢？好不好本没一定，只有看它有用没有用，有用便好，没用便不好。所以我们说"应当翻译好的"还是句笼统的话，不如说，应当翻译最有用的——对于中国人最有用的。我先举出几个条件来：

(1) 先译门径书。这都因为中国人对于各种学问很少知道门径，忽然有一部专门著作出现，没人看它，不若翻门径书，作个引路的。

(2) 先译通论书。通论书籍容易普及；况且这样一部里包含的意思，比精细特殊的著作，定然多的，读的人可以事半功倍。至于研究精细特殊的著作，固是学者当有的事，但是做这样事业的人，应当直接读外国文书，不能仅靠翻译。翻译只为普通读者而设。

(3) 先译实证的书，不译空理的书。这是因为空理不能救济中国思想界。

(4) 先译和人生密切相关的书，关系越切，越要先译（像北美瑜珈学说、长寿哲学一类的书，我真猜不到译者是何心肝)。

(5) 先译最近的书。因为后来的书，是修正前者而发，前人的好处，它包括了，前人的坏处，它改过了。我们只须求得最后最精的结果，所以要先译最近的书。

(6) 同类书中，先译最易发生效力的一种。

(7) 同类著作者中，先译第一流的一个人。

(8) 专就译文学一部分而论，也是如此；“只译名家著作，不译第二流以下的著作”。这是胡适之先生在他的《建设的文学革命论》中一条提议。

以上译书的去取和次序说完了。我再谈译书的方法。方法本是随人自己定去，不能受别人的限制。但是论到大体，也有公同的原则。我就把这公同的原则写下来。

(1) 用直译的笔法。严几道先生那种“达旨”的办法，实在不可为训，势必至于“改旨”而后已。想就别人的理论发挥自己的文章，是件极难的事。不但对于原书不能完全领略的人不能意译，就是对于原书能完全领略的人，若用意译的方法顺便改变一番，也没有不违背原意的。想用意译，必须和原作者有同等的知识才可——但是这是办得到的事情吗？况且思想受语言的支配。

犹之乎语言受思想的支配。作者的思想，必不能脱离作者的语言而独立。我们想存留作者的思想，必须存留作者的语法。若果另换一副腔调，定不是作者的思想。所以直译一种办法，是“存真”的“必由之径”。一字一字的直译，或者做不到的，因为中西语言太隔阂——一句一句的直译，却是做得到的，因为句的次序，正是思想的次序，人的思想却不因国别而别。一句以内，最好是一字不漏，因为译者须得对于作者负责任。这样办法，纵然不能十分圆满，还可以少些错误，纵然不能使读者十分喜欢，还可使读者不至十分糊涂。老实说罢，直译没有分毫藏掖，意译却容易随便伸缩，把难的地方混过！所以既用直译的法子，虽要不对于作者负责任而不能。既用意译的法子，虽要对于作者负责任而不能。直译便直，意译便伪；直译便是诚实的人，意译便是虚诈的人。直译看来好像很笨的法子，我们不能不承认它有时作藏拙的用，但是确不若意译专作作伪的用。有人说，“西洋词句和中国的相隔太远，定要意译，自不免有不可通的时候”。这话真是少见多怪。我们只要保存原来的意思就完了，何必定要逼着外国人说中国学究的话？况且直用西文的句调译书，更有一种绝大的用处——就是帮助我们自做文章的方法。我们有不能不使国语受欧化的形势，所以必须用西文的意味做中国文。惟其如此，所以更不能不用直译，更不能不把直译所得的手段，作为自己做文的手段。这话说来很长，我在上一期里，已有专文论及了。

（2）用白话。这也是《建设的文学革命论》中一条提议。到了现在，文言已是死了的，不中用的。所以断不能拿它来代表现代的活泼著作。而且文言和西文太隔阂，白话比较稍近些。要想直译，非用白话不可，要想和原来的切合，非不用文言不可。白话文学一条道理，在现在直可说是“天经地义”，翻译自然可算里头的一部分，自然逃不脱这“天经地义”。

（3）第二等以下的著作，可用“提要”的方法，不必全译。翻译不是容易干的，必须一种外国文的程度在水平线以上，更要

对于所译的学问有精密的研究。这样说来，译材能有几个呢？然而应当翻译的东西又多，需要的又急，少数的译材不够应用，却怎样办呢？去年我在一位同学那里看见两厚本日文书，名字叫做《教育学书解说》，里边登载各家教育书籍，都用“提要钩玄”的办法。我仔细一想，这办法实是不差。照这办法，译的人可以省事，读的人可以省事：译的人可以用这方法多多转贩，读的人可以在短少时间，多得若干派的知识。在现在复杂生活之下，在现在若大海一般的出版界之内，不得不用这经济的手段。我并不是说专门学者只须看提要。我是说普通读者不可不先看提要。我并不是说一切著作不须翻译，都可用提要代替，我是说除非若经典一般的创造性的著作，尽可先做个提要，给大家看看。

学者的研究自然必须照着原书一字不改，一般的读者，还须求个事半功倍的道路。读者觉得我这说法和上文“直译”的主张矛盾吗？其实两件事全不相干。值得通身翻译的书籍，便得通身翻译，并且用直译的笔法。不值得通身翻译的书籍，或来不及通身翻译的书籍，便可做提要。诸位切莫混为一谈呀！

现在我把大纲的意见说完了，还有一层附带的话，再说一说。翻译一种事业，独自干去，用的力大，收效很难。若是大家共同翻译，共同研究，效验定然快的。材料的搜集，文词的讨论，错误的修改，都是共同取得的事业。事事皆然，翻译也不免如此。所以我很愿意大家多设译书会，用公众的力量去做这转移文化的事业。北京大学有个编译会是很好的了，只可惜一年以来并没有一部译成的书出版（著作的在外）。我有几位同学对于此事盼望的很。我们同学很有些非常勤学。读书极多，并且好事的人，若是有热心而有学问的教员引导，组织一个译书会，合伙做去，不到一年，定有一部分的成效。我这话就算一种提议罢。

说到这里真说完了。看的诸君定要失望。我把这人人晓得的话，说给诸君听，实在是我的罪过。但是这话虽然人人晓得，却只有极少的几个人实行。我现在就再说一番，刺激诸君耳鼓，奉

求诸君想法实行！

民国八年一月十六日

（原载1919年3月1日《新潮》第一卷第三号）

失勒博士的《形式逻辑》

Formal Logic: *A Scientific & Social Problem* by Dr. F. C. S. Schiller-Published by Macmillan & Co., St. Martins St., London　　Price 10 s.

英国牛津大学教授失勒博士，是现在世界上第一流思想家的一人。他的著作，早已风行各国了。只可惜我们中国学问界还没和他生丝毫关系。他的哲学是人化主义（Humanism）——就是哲姆士博士的实际主义——他有几部极精的著作，名字叫做：

（1）*Riddles of Sphinx*

（2）*Studies in Humanism*

（3）*Humanism*

（4）"*Axioms as Postulates*" *in Personal Idealism*

（5）*Plato or Protagoras*?

等到哲姆士的声名大了，人都把他当做实际主义的中心。其实哲姆士的实际主义等书，反在失勒的著作发表以后，他书里尝引用失勒的学说。所以我们不可误以失勒当做哲姆士的"传道者"。说到失勒在文章和思想上的本领，真是超乎寻常，不受历史的拘束，不存丝毫的顾忌，是他的天性；极高的辩才，是他的特能。他能把最细最深的思想，用最明白、最爽快、最动人的言语表达出来。我们读他的书，看了上一章，不由得要看下一章，看了这一部，不由得要看那一部。他在散文的价值上，差不多也可以和哲姆士平等。我很想介绍他的重要著作给大家看。现在先

把他的第二流著作在我们杂志上介绍。

这著作就是《形式逻辑》。这是逻辑界中极重要的一部书；据我个人的见解，竟超过近代极有名的洛次逻辑三书（*Lotzes Logic*）。洛次的书，虽然有比不上的分量，可仍就有一部分走了偏道，不敌失勒把一切偏道一笔抹杀。我叫他做第二流著作，是说在他所有的著作中，算是二流，不是说这是第二等的逻辑书。这书虽然全是破坏，却造了无上的功劳——把形式逻辑打得“落花流水”。从此逻辑的偏道止住，正道出来；因而哲学的偏道止住，正道出来。

逻辑的历史和哲学的历史，同样长久；逻辑的著作，在哲学里占一大部分，真是车载斗量的了。我却没头没脑，独独挑取这部书介绍，看的人或者以为无道理吧。我姑且用极简单的字句，把这缘故说来。

（一）我以为实际主义是现在思想界中最精的产物，应当导引到中国，更可用它的力量，纠正中国一切不着边涯浑沌浮乱的思想。但是事业不是可以仓卒而就，必须先明白了它的方法论；因为方法论主宰哲学，殊样的哲学都由殊样的方法论。方法论也不是可以仓卒明白，必须先明白它对于他种方法论的不同，才可以明白它自己的方法论。每个哲学家都有特殊的逻辑，就是他的特殊的方法论。实际主义有它特殊的逻辑；对于历来的哲学家大半使用的形式逻辑，立于反背的地位；因而实际主义的哲学，对于往日的哲学，有廓清的功劳。换言之，实际主义只是有个实际逻辑，从这实际逻辑造作起来，便是实际哲学。这部书是实际逻辑的导言。我把它介绍只算我介绍实际主义的第一步罢了。

（二）失勒所批评的，虽然是形式逻辑，但是他用以批评的道理，却不限于逻辑。他反对形式逻辑，因为他反对一切形式主义——反对只管形式，不管事实，有了固定形式，便忘了事实的真相一类的学说。我们须知道形式主义是个坏根性，用到哪里哪里糟。只可惜我们中国人被形式主义束缚牢了，须得力求释放。

失勒所谈的，就小处说，是个逻辑上的问题；就大处说，正是学术上领会上一个大问题。我们若是能领会他那弃掉形式专问事实的精神，应用在我们思想上，真是受益不浅。我很望读的人，把这个道理推广去来。

（三）逻辑一种学问，应当引到我们中国，差不多稍有学问的人都晓得了。但是逻辑多少学派，多大范围，还是引谁的是，引哪一部分的是呢？粗略分析来，大概有四派：

（1）形式逻辑（Formal Logic）

（2）符号逻辑（Symbolic Logic）

（3）知理逻辑（Epistemological Logic）

（4）实施逻辑（Experimental）和器用逻辑（Instrumental Logic）

形式逻辑已经够形式的了，符号逻辑比它更要形式，只是一种玩具，只说得意义的形式，在实用上没丝毫位置的（可参看《新潮》第一卷第三九〇至三九一页）。玄学逻辑和知理逻辑更是近于无稽，打不清的官司，开不通的道路，人家常说它是“杂种科学”。形式逻辑约束人的思想，无用而貌为有用。中国人偏重形式的地方已经无处不然了，再弄进这么样一个保护形式主义的好器具，真为一般游谈家做护符了。西洋人受了形式逻辑的苦，几乎一千多年，到了现在，才明白的喊冤，我们何必再蹈它的覆辙？惟有实用逻辑是基乎近年心理学的发展而成的，切实、有用，因而可贵。我希望逻辑学说到中国来，我尤希望“真逻辑”学说到中国来，我最怕害人的逻辑到中国来。失勒这部书最有“闲邪启善”的用处。读完了它，决不会再被形式逻辑引去，决不会不到心理的逻辑上。我们骤然便看 Dewey 的 *Essays on Experimental Logic* 或 J. M. Baldwin 的 *Thought and Things*，恐怕不容易钻入，还是先读这本书好。

现在我把这本书叙中的意思约略写在下面：

两千多年以来，形式逻辑是学院中一种大科目，差不多可以

说发展到止境。只是到了现在，大家觉着不然了，对于它起了许多严厉的批评。它又利用人类心理上的弱点，历史上积压的势力，使应时而生的反动力量，无形消灭。所以现在应当做的事业，是把破坏形式计策的各种评论，连成一气，寻出条简单原理，因而导引着它，成就一种有系统的再造，使它对于人类思想，算一种有效果的学问。

现在这部著作的目的，是把它的藏掖的地方揭破，严格的说明白它的道理，证明它的一个大假定——假定形式的真理，可以离事实的真理而独立——再举出它这基本假定的失败，既然在思想的性质上失败了，并且在它所谓的形式里，也不能不矛看。据我们看来，凡教授形式逻辑的人，总不免自损声价；因为他须冒认遗传的道理，当做思想的自然；必须用尽曲折的方法，把极不一致的东西，硬说它在形式上一致；必须限制别人不在玄学心理学上产生的问题着想，用极不逻辑的办法，定出一条界限，划分“逻辑”和“外于逻辑”两类。所以我们对它的手段，莫妙于用它自己的器具，倒过来攻击它。我这部书里一切议论，差不多都是旧来有的，只有对于它这病根的一条诊断，断定“形式”二字使逻辑从古至今麻木不仁，没有用处，可以说是新的。诸位要晓得，从逻辑物质的实际用处里，作个抽象，再就“思想形式”的本身上计较，然而不至于背了真理，丧了意义，以至于完全失败的，是绝对不可能的事情啊。我们先把它的本源之地，证明白是误谬的；然后使它显出毫无意义，全无组织，因而推翻这种伪科学，然后寻到“思想的作用”，晓得真学问必须和科学同生活切合，因而建设一种合于推理实用的真逻辑。至于反证它的办法，还就形式上论，还用“辩证”的方法；正是“以其矛攻其盾”了。

形式逻辑一种学问，自来列在“文科”里边。这真是逻辑的不幸，从此使得一般逻辑家，不管科学的道理，专在字面上考索，因而难以觉得理论和事实不合了。中世纪的“博学学派”（译伪为繁琐学派）正是神道学和形式逻辑的混合种。后来科学

脱离了这学派逻辑，依然保守它的旧状态。两件事物各不相间；治科学的不能借重逻辑的方法，治逻辑的不能使用它的方法，在科学的应用上逻辑家缺乏实地考察的经验，不能觉悟它的方法的不是，又为着把它当做“文科”。因而对于知识的增进，没些须的贡献。直到现在，一般讲究科学原理的人，不问实用，讲科学实用的人，不许问原理。这都因为他把思想分析错了。

（原载 1919 年 3 月 1 日《新潮》第一卷第三号）

通　信

（一）致新潮社同学读者诸君[①]

同社同学读者诸君：

斯年近来想到几件事，要和同社同学读者诸君商量一番。

第一是评书的问题。前几天《时事新报》上有张东荪君的一篇《新潮杂评》，其中有一段说：

> 与其批评中国的出版物，不如介绍外国的出版物。日本文学博士中岛力造曾发起一个读书会，专读欧美新出的书；将书中的意见，评细解说出来，并将这解说做了一个出版物，名为《泰西新书梗概》。一般学者很受益了。我们中国没有人去干这种事业，真是可叹。如是批评中国书总离不了抨击，抨击有什么结果呢？还不是骂了一回就完了吗？……此门可以删去，另添一个介绍西洋新书的。

这种见解极好，我们很当欢迎。一个月以前，我已经想到这里，觉得把工夫用在评中国书上，实在不值得。与其做“泥中搏斗”的生涯，何如做修业益智的事业？现在中国出版界的现象，

① 编者按：此文小标题为编者所加。

着实可叹，我们评十种便须骂九回。假使骂人以后，能有效果，也还可说——我们青年人原不懂得什么叫结怨——无奈骂了之后，并不会于人有益，作者要负气，不肯回想，读者也不耐烦理会。况且一般的出版物，总是自生自灭，误谬的地方每每异常显明，若说他有坏影响于社会，未免太恭惟它了。我们既要弄什么《新潮》，便当切实的有点供献，便不当把可爱的光阴用在这种空虚地方。所以我在半月以前，已经把批评谢无量先生《中国大文学史》的念头搁起，腾出一天工夫，介绍了一部逻辑书。现在我的计划是：

(1) 本卷第五号中，多多介绍西洋文学、哲学、科学的门径书。

(2) 自从本卷五号完了以后，我们社里设一个"西书研究团"。由热心赞助我们的教员指导，选择若干最精要的书籍，经每人自由任定，定日读完，作成提要；即以提要之佳者，登于杂志上。

(3) 选出的书籍，固应偏重最近的出版物；但是我们尚不到全不读西洋故书、专读新书的程度。新书故事的分配，前者约为四分之三，后者约为四分之一。

(4) 提要的做法分两段；先说明本书的大旨，举出本书的特点；然后以一己的见解，批评它的价值，并且说明它在那一种学科里的位置，和对于同类著作的关系——总要给读这提要的人，一个明白的、分析的、概括的知识。

(5) 其故书新评一栏，仍旧存留。最好是每期有它，若果不能，也要每两期有它一回（我在这两月里常有小病；第二、第三两号里不曾做来，非常抱歉，第四号里定不再缺了）。

第二卷一号起，一切书评的门类，分为四项：

(1) 西书提要。

(2) 故书新评。以上两类常有。

(3) 书报介绍。专介绍中国现在有益的书报。

(4) "蒲鞭"。我们对于自生自灭的出版物，当然不理它。但是也有似是而非，影响很大的，同它"戏谑"一番，不能算白费

工夫了。以上两类不常有。

第二是译书的问题。我对于译书的意见，本号里有一篇小文章。我在那篇文章的结尾发了一个提议，请大家多设译书会。那么何妨先从我们社里做起呢？我以为要想我们杂志有精神，有效果，须得翻译的好文章占三分之一。我们办这杂志的动机，岂不是要供给中等学校学生应得的知识吗？但是我们自己的知识却很难千妥百当。这不是我有奴性，实在我们中国人不在学问界的水平线上。况且精密的学问，我们何尝敢说有把握。就以我为例，我本是个浅陋的人，对于新学问，只有逻辑一种读过十几本书，其余更是粗浅。但是我对于许多问题常有插嘴，只有逻辑永不敢做一字，可见“学然后知不足”，而且精密的学问，实难得轻易下笔，不如径自翻译，比较的可以信得过。至于我们翻译的办法，莫妙于就在社里组织一个译书团。进行的事项如下：

（1）请热心赞助我们的教员作指导者。

（2）社员各就性之所近，择定成译，或单篇，由指导者审定其可译否。

（3）名词、字句之疑义，由社员公同讨论之。

（4）译成之后，择登于本杂志。

（5）杂志上不能容许多，所以应当选择精要的、有趣的、简短的翻译，不应当翻译庞大的。

以上两条，是我一人的见解，诸君以为怎样？如另外有见解，务乞赐教，以便到第二卷时，切实实行。此外关于我们杂志的体裁、材料和其他一切事项，诸君如有高见，定当一律虚心欢迎。

第三是材料分配的问题。我们杂志的惟一大缺点，是纯粹科学文字太少了——简直是还不曾有哩。我们整天讲什么新思想、自由思想，却忘了新思想、自由思想的本根。整天说要给做学生的读，却不给做学生的所最需要的科学知识。这真是我们的罪过。照现在的情形而论，我们杂志材料的分配，实在不均匀，应当切实改良。这都因为我们社里的人，文科同学比较占多数，当

发起的时候，对于理、法科的同学不很熟悉，因而无从相邀。这是我们很抱歉的。现在我提出几条，敬告读者诸君。

(1) 凡关于纯正科学的著作，无论是普通论文，或是专门研究，最当欢迎；他若社会科学的著作——经济学、政治学、法理学等——也是同样欢迎。

(2) 理科、法科、工科的同学，若肯光顾我们，是更欢迎的。

(3) 但专说一种特殊技术的著作，本志以适应普通读者之故，不便登载。

傅斯年

(二) 顾诚吾致傅斯年、傅斯年附识

孟真吾兄鉴：

我对于《新潮》杂志有两个意见。第一，是要随时随处有豫程，以成语表之，就是"成竹在胸"。至少应该把一卷的宗旨的材料，预先计算一下。最好是由各社员各拟定了所作的题目，互相报告。要是某乙的思想到了某甲的题目里头，就可将某乙的意思去告知了某甲，某甲倘是赞成了，就多一宗正面的理由，某甲倘是反对了，也可就此驳议，多一宗反面的理由。这宗集思广益的法子，比较一人单独存想，或四面翻书，得益的多。第二是要诚信恳挚的做去，切莫用手段。这道理的实施，可分三条：(1) 不要文过；(2) 不要存成见去反对人；(3) 不要捏造说谎。这三种都是现在杂志报纸里易犯的毛病，所以我要同社大家留心。

我总希望我们的《新潮》杂志有真挚浓密的感情，去感动社会。这也并不难办，只是态度温愉，不拒人于千里之外，就自然有效果了。

我辈当自知学问未充。办这杂志，是受这新潮流的影响，立对于这社会的观念。拿这观念写出来，给社会看；一半要使社会知道同居一部分的我辈，有这样的心思，在此供献，以备采纳；

一半实是就正有道，要取他人的长，来补我辈的短，取他人对于某项问题的思想，来比较我辈对于这同项问题的思想。我辈说准了，原是最好的事情；就是说差了，只要晓得我的话是差的那里的，改差的方法是怎样去求的，就好了。我想今日的学问界，不应存一体面的心思，争一个我胜你败，全是一是非问题。舍短取长，交互进益。种种虽近于"常谈，"却是逃不了的。

我昔尝自志，以为我对于科学上尚无确实的根底，明了的观念；于历史上无精细的考索，必不立论公布于社会。我现在距此境界绝远，原说不到由我的意思，去改变社会。所以肯作文的原故，并非实施我理想中之"论"，乃欲请教我理想中之"问。"我学问不好，所以有许多问题，在我心中，虽然稍有一些境界，却很有点迷离模糊、捉摸不定时，尚不敢说似乎如此，更不敢说定当如此。所以我很想借杂志的篇幅，将我的直觉写出来，和大家研究研究。若有人对于此题是素有研究的，我便当虚心请求教益；若有人对于我的话施驳议的，我决当摒弃好胜的感情，澄心的领略一过。

弟　诚吾白

十二月十八日

诚吾君此信，还是四十天前接到的。当时诚吾君尚未见到《新潮》第一号。这篇信里的说话，是他对于《新潮》持论态度的希望。我因为里边有许多诚吾君自身的事并且是给我个人的私函，所以不想发表。近来又拿来仔细看了几遍，觉得其中所说，很是正当，很可供同社诸君参考，因而把精要的地方节略抄出，给大家看看。

诚吾君的平和谦虚的态度，真是可佩。我们社里同人，平均不过二十二三岁，对于各种学问的研究，当然不敢自足，就斯年个人而论，尤其浅薄，岂敢说自己的主张定是只希望我们的杂志和我们的学业行事，同时日日进步罢了。所以我们对于《新潮》，

应当只有希望，没有满足；对于我们自己，也应当只有希望，没有满足。至于持论，总应该用恳诚的态度，化可化的青年人，总应该择和蔼的言词，使人易于领受。《新青年》第五卷第一号里，有胡适之先生的一段话说：

人类的见解有个后先迟早的分别。我们深信这是"天经地义"了，旁人还不信这是"天经地义"，我们有我们的"天经地义"，他们有他们的"天经地义"。与论家的手段，全在用明白的文学，充足的理由，诚恳的精神，要使那些反对我们的人，不能不取消他们的"天经地义"，来信仰我们的"天经地义"。所以本报将来的政策，主张尽管趋于极端，议论定须平心静气。

这道理是通彻极了。须知我们不惜纸墨，只是求有益于人；必如此然后可以有益于人；然后做文出报的工夫，不曾白费。诚吾又有句极透辟的话说，"若用简单野蛮强硬之至的手段，去对待人，乃是避难就易"。我们总要勉为其难了。

但是我以为诚吾君也只说到一面。我们对于自己的态度，不可不温愉，对于自己的主张，却不可不坚决。总要自信得过，敢说敢行。总要寻根彻底的批评，总要丝毫不肯假借。一言以蔽之，言词务必恳挚，思想可断断不要存些顾忌，对于青年人务必感化，对于学问思想界的不适时的偶像，可断断不得不送它入墓。我平素又有一种怪理想。我以为一个人要想学问成功，必须在他宗旨确定的时候，树几个强敌。这样一办，不由得要积极进取，不由得要态度坚决，不由得要读书深思，以便应付敌人。求学问原不是件容易事，"任重致远"何曾是随便办到的。所以必须骑在老虎背上，下不了台，然后有强固的主义，终身的事业。从此以后，我定要揭几位"尊者"的鼻孔，作为磨练我的意志。只可惜我在本志第一期里，树的敌太不值了。我们现在却有件极危险的事，到了头上：就是因为办杂志害了求学，作文章减了读书。二十几岁的人，每每被这种情形所误。我们到处看到这种早

成小成的人。万一社会上对我们有几分善意表示,更是危险,因为这样很可泯灭我们的自知。倘如大家都像顾君的谦虚,只有希望,没有满足,我们的杂志,便要和我们的学业,一日一日的进步了。

傅斯年附识

(三) 余裴山致傅斯年、傅斯年答余裴山

记者足下:

日前我看见时报广告中,登了"北京大学之《新潮》"一段,当时我就想买一本看看。隔了数日,我友庄默陵君居然邮寄了一份来送我,真是恰如我的意了。我这几年来虽然在教育界中,但常常默察学生的思想品性知识,总觉得没有什么发展。那主持学务的人,学识浅陋不必说,连行为也都不检点。怎样学校能够办得好呢?所以我想起北京大学能够到此,可算得是蔡孑民先生和其他诸先生等的功劳。这样说来,学校要办的有精神,有果效,那除非办理得人不行了!这就是我对于《新潮》第一层观念。第二层呢,就是国人中大概分做新旧两派,新的就是极端的崇外。觉得欧美的东西,都是好的,他不想拿到我国来用;合宜不合宜,只管囫囵吞枣的。至那般旧的,他们实在是可怜见的!何以呢?因为他们只读了数十卷或数百卷旧书,又没有学过外国文字,怎么样教他们的议论不与世界最新的思想抵触呢?又怎样教他不排外呢?况且我国这数十年来,除了严又陵译了几部思想高深的几部书外,其余竟无一部书可以拿欧美最新学说灌输国人的!各处月报是挂着招牌来骗钱敷衍的,不消说了。就是各杂志中,有价值的议论也真真是凤毛麟角。《新潮》真可谓适得其时了!这就是我对于《新潮》第二层观念。至于《新潮》的内容,虽然是第一期材料总算丰富的!思想也总算切实的纯正的!我所

最爱的，就是《人生问题发端》这一篇。因为我平常静想世界上的人类，他若是没有哲学的观念，或“超人”的观念，他的喜怒哀乐、爱恶欲也就限于他的肉体或于人的肉体而止。决没有能够享这个精神上永久快乐的！因为这个缘故，所以这种人只顾肉体上一时的快乐，那种快乐是易得易消灭的，亦并不是真有益于自己，至于无益于人，那格外不必说得了。现在欧洲人民，经了这一次恶战，也就渐渐觉悟到这种一时的快意，是不但无益，而反有害的。所以范静生先生说，“现在新大陆人民，极力提倡人类之高尚精神”。这么说来，将来世界上真正的进化，总不外以“超人”的思想为体，科学的观念为用。如此世界的永久和平，才能够保得住。我国旧思想，有些是很高尚的！可惜消极的观念居多，积极的观念少。加之没有科学的知识，所以没有统系。没有条理，总不免有些“语无伦次”的毛病。总之，我们现在应该亟亟唤醒举国的青年，个个都有一种极高尚纯洁的人生观念。就是应该如傅斯年君所说的“为公众的福利，自由发展个人”这十二个字。至于发展科学的观念，法重实验，如数学中的代数多元二次方程式和微积分问题，一定要一步一步的演算，才能解决，少不得一丝一毫的。有了科学的观念，这个人办事，一定有统系、有条理。什么缘故？故外国的大银行、大公司，办得真是有头有绪，我国的商铺公司，越大越不了呢？这就是有科学的观念和没科学的缘故。我记得 T. E. Gonng & R. Masters 改著的 *Insurance office orgonization Management & Acoounts* 中说，各种机关，都是有机体，并非无机体。怎么叫做它有机？这就是有科学的运用在这里面了。要之，人生问题，是个极大极有趣味极有实用的问题，我不但想《新潮》中还要大大的发挥，很想全国有学识的人和青年，都要拿它去研究研究。这又是我对于《新潮》的希望了。我现在尚有些意思想忠告的。第一，就是名词统一。这原是不甚重要，但能够统一，更为完善。我看见 Potentiglitieg 这一个字，傅君译为潜伏力，孟真君译为含蓄能

力。意义固然差不多，但是统一为好。第二，《出版界评》中，对于马叙伦《庄子札记》说他“自居创获之见，实则攘自他人”。言语未免过直，况马君与胡适君同教一堂，尤不得不为稍留余地。爽直的性情，固然不可少，有时也要含蓄些。只要他根本的思想，不与我们十分的矛盾；我们又何必去刻苦，他使他下不去呢？这二层像得是吹毛求疵，实在关系亦颇不小。至我与马君是彼此不相识的，并非为他辩护。我只望《新潮》将来为一种思想极高尚、极纯洁、极切实、极缜密的杂志。我国新文化，倚赖于它。

余裴山白

傅斯年答

余先生：

称许我们的话，我们不敢当。至于对于我们将来的希望，是我们最当感谢的！

足下说，“新的是极端崇外，觉得欧美的东西都是好的”。这句话很可分别一看。觉得欧美的东西都是好的，固然是荒谬极了；但是极端的崇外，却未尝不可。人类文明的进化，有一步一步的阶级。西洋文化比起中国文化来，实在是先了几步，我们只是崇拜进于我们的文化。我们的文化，也是人类进步上的一种阶级，他们的文化，也是人类进步上的一种阶级。不过他们比我们更进一步，我们须得赶它。有人以为我们是“外国主义”，便大错了，而且好不好一层，也是个比较的说话，仅有彼善于此的比较，没有绝对的是非。因为中国文化后一步，所以一百件事，就有九十九件比较的不如人。于是乎中西的问题，常常变成是非的问题了。至于足下所谓的“囫囵吞枣”，实在是可戒的。我们对于西洋各种主义，当然要悉心辨别。一则看他对于西洋人的影响，再则看他对于中国人的情形，总以“效果”为断，决不如张东荪先生骂我们崇拜外国偶像了。

“超人”一个名词，是西洋古代学问界遗留下的一个专语；

到了尼采手里，成一种特殊的主义了。足下所谓“超人”，以意推之，当是“超于物质的精神论”。记者是崇拜物质的人，对于“超于物质”一种话非常怀疑。我那人生的观念，也是纯粹物质家的说话。这问题很大，将来当有专文请教。

名词统一一事，是很要紧的，况且一个人自为歧异，尤其不可。那是记者一时的疏忽，以后当更要留心了。

评《庄子札记》里引用胡先生的话，实在是记者对胡先生不起。马先生送来的驳文里，对于这事最回护。记者实在见得如此，所以就以直爽的心里，不客气的说来。我还有回答马先生的话，本号里篇幅已满，当在下一号里一齐登出。

足下肯指摘我们，我们非常感谢。以后尚望多多赐教！

记者斯年

（四）史志元致傅斯年、傅斯年答史志元

记者足下：

近读贵志，佩羡无似。但览首期所载多哲学及文学之新潮，于科学之新潮，尚未能充分提倡。弟愿足下三者并论，于科学之实用者，尤当出以供人需要，庶不负《新潮》之旨趣也。

史志元

答

我们杂志上没有纯正科学的东西，是我们的第一憾事。以后当如尊命，竭力补正。足下匡正我们的厚意谢谢！

记者斯年

（原载1919年3月1日《新潮》第一卷第三号）

一段疯话

有一天晚上，从前门回住所，心上好不高兴。半路上遇到一辆汽车，对着我跑来了，把它那怪物一般的眼睛射到我身上，我的眼睛顿时不中用了。我不能不躲它呀，一躲就躲到沟里去了。爬起来，眼看那东西飞开，没奈它何。

这一怒非同小可，回到寓所，劈头第一句话就是："凡坐汽车的人都该枪毙的！"同寓的人大笑不止，问我缘故。我说：坐汽车的人大约分四类。第一类是武人。这是不消说了，武人没有不直接或间接杀人放火过的。第二类是官僚。官僚没有不直接或间接收贿过的。照袁世凯的钦定法律，受贿五百元以上，便要枪决。凡配坐汽车的官僚，当然没有不受过五百元贿赂的，若不宣布死刑，"洪宪皇帝在天之灵"断难瞑目了。第三类是商人。商人的钱，是工人的血汗；富商的钱，是伙计们的血汗，工人伙计们不能穿洁净衣服，没有勤勤洗澡的钱——几乎不能维持生活——他却酒食快乐，嫖赌纳妾，这才有汽车。一国内的富力，本是有一定的。他们富了，自有别人穷；他们快活坐汽车，自有别人投河跳井。这少数人的汽车，就是多数人没饭吃的代替品，就是违背"均无贫"一种道理的经验，所以他们该枪决了。第四是纨袴子弟。这种人不劳而食，不织而衣。让社会养他的生命，却不酬报，已经是罪过了；更为着他一人的"过食"，使得许多人没有食；他一人的"过衣"，使得许多人没有衣；更为着他这"骄侈淫佚"，许多迎合他这"骄侈淫佚"的制度，在社会里存

着，仿佛是当然的。总而言之，这四种人自己都不能生产，反而妨害别人的生产。社会为着有他，减了许多力量，造了许多阶级，作了许多罪恶。他们所有的，就实在的道理看来，都是劫掠得来，强盗的罪恶。人都晓得，这种人的罪恶，大于强盗几十倍，却有不合理性的法律保障他，真是天地间至不平的事啊！

过了一天，回想这一段议论，真个有点疯气。天地间事是这样容易说的吗？社会上的问题是用这法子解决的吗？

又一转念，疯话诚然是疯话了，但是因其是疯话，更觉不错。仔细揣想几回，其中也有极可自信的道理。汽车的可恨，是因为坐汽车的是富人；富人的可恨，是因为有了少数富人便有多数穷人；所以汽车可以说是阶级的表现，社会不平均的影子，一人快乐在几万骷髅上的画图，现代物质文明无意味的暗示。若是紧握着这片感情，仔细的会悟去，对于现在的社会，可以得个深切的观念，归纳出个改造的基本原理。就是许行、托尔斯泰诸位先知的社会政治理想，也不过受这样的一点感动“扩而充之”罢了——然则疯话真个可爱了。

寻常人说上几句疯话，便觉可爱；若是纯粹疯子，可爱的很，更不消说了。在现在社会里求“超人”，只有疯子当得起。疯子的思想，总比我们超过一层；疯子的感情，总比我们来得真挚，疯子的行事，更是可望而不可即的。疯子对于社会有一个透彻的见解，因而对于人生有一个透彻的觉悟，因而行事决绝，不受世间习俗的拘束。我们精神健全——其实是精神停顿——的人，只知道社会的形式，不知道社会的内心；只知道人生的形迹，不知道人生的意味。看见精神异常——其实是精神发扬——的人，便以为疯颠。这真恰恰像我们的祖先看见不曾见过的蓝眼黄发“人”，大叫以为“鬼子！鬼子！”我再举两个例：我们这“人”非特不讲“人道主义”，并且不讲“狗道主义”。请看北京野狗的多，恰和乞丐的多相等。一旦狗有觉悟了，知道人并不以“狗道主义”回答它这忠爱了，顿时逢人狂咬，实行“暗杀”的

手段，人不特不以为“以直报怨”，还要大声疾呼的说，“疯狗，打死他”。又譬如鲁迅先生所作《狂人日记》的狂人，对于人世的见解，真个透彻极了，但是世人总不能不说他是狂人。哼哼！狂人！狂人！耶稣、苏格拉底在古代，托尔斯泰、尼采在近代，世人何尝不称他做狂人呢？但是过了些时，何以无数的非狂人跟着狂人走呢？文化的进步，都由于有若干狂人，不问能不能，不管大家愿不愿，一个人去辟不经人迹的路。最初大家笑他，厌他，恨他，一会儿便要惊怪他，佩服他，终结还是爱他，像神明一般的待他。所以我敢决然断定，疯子是乌托邦的发明家，未来社会的制造者。至于他的命运，又是受嘲于当年，受敬于死后。这一般的非疯子，偏是“前倨后恭”、“二三其德”的，还配说自己不疯，说人家疯吗？

中国现在的世界里，是沉闷寂灭到极点了。其原因确是疯子太少。疯子能改换社会。非疯子头脑太清楚了，心里忘不了得失，忘不了能不能，就不免顺着社会的潮流，滚来滚去。一般的名流、伟人、政客，当年读书的时代，未必心黑如铁，一旦登台，顿时显出个鱼鳖虾蟹像——这都为清楚头脑所驱使，所以“夫大人者”，还要不失其疯子之心。我近来觉得第一层憾事是自己没出息，不配当疯子；但是看见别个疯子，着实觉得亲切有味，很愿研究点疯子文学，渐渐的引我向正路去。这真是“时人不识余心苦，将谓偷闲学疯子”了！

疯子以外，最可爱的人物，便是小孩子。小孩子的神情心景，不是我这笨思想说得出的。我们应当敬从的是疯子，最当亲爱的是孩子。疯子是我们的老师，孩子是我们的朋友。我们带着孩子，跟着疯子走——走向光明去。

民国八年三月十日

（原载1919年4月1日《新潮》第一卷第四号）

朝鲜独立运动中之新教训

这次朝鲜的独立，就外表论来，力量是很薄弱的，成功是丝毫没有的，时间是很短的。但是就内里的精神看起来，实在可以算得“开革命界之新纪元”。

何以呢？这次的朝鲜独立，确有特殊的彩色。我以为它对于未来的一切革命运动，有三层重要的教训。

第一，是非武器的革命。日本人之待朝鲜人，不特不许它家藏武器，并且近于武器的各种金属物，也不许用。我曾听到一位朝鲜朋友说，他所住的乡村里，每五家用一把切菜刀，其余也就可想了。所以这次朝鲜人的独立，只能发宣言书，开大会；口咬日本警察，却不能拿铁当血的交易品，拿武器当取得自由的用具。这样举动，在今日虽然不能成功，然而这不用武器的独立运动，就价值讲来，实在比用武器的独立运动高得多。后一种虽然效力大些，只是手段不清白，因而结局成功里，每每夹着预料不到的恶事体。这没有武器的革命，才真是正义的结晶。

第二，“是知其不可而为之”的革命。靡弱的民族，每遇重大的事件，必要问可能不可能，力量够不够，瞻前顾后，结果是一事办不成。实在说起来，只要是大众愿意的事体，大众希望的事体（这里专指社会中的事体，不泛指自然界中一切事体），没有不可能，没有力量不够的可虑。最后的成功，虽然有迟早的问题，终没有否定的问题。所以“知其不可而为之”的里面，竟可说是“知其必可而为之”。中国此刻最可虑的现象，就是社会上

的一般人，对于改革事业，总是虑到不可能。——这是中国人万劫不复的运命的定案。大家既不做去，如何可能？大家既是做去，如何不可能？看看朝鲜人的坚固毅力，我们不真要惭到无以自容的地步了。朝鲜人的这种精神，就是朝鲜人最后胜利的预告！

第三，是单纯的学生革命。历来的革命，必离不了学生。但是学生以外，也还免不了别种人。书生自以为力量不够，想要借重武人、资本家，等到成功以后，便是武人、资本家的专政，全反书生的初心，革命等于未革命。这次的朝鲜独立运动，没有丝毫别种的力量，只凭一般书生的自觉心，真是最纯洁、最光明的举动了。

以上三项，都是这次朝鲜独立的特别彩色。朝鲜的独立未成，这精神自必继续下去；世界的革命未已，这精神自必继续下去；这精神由现在看起来，好像愚不可及，然而顺着这世界的潮流，必得最后胜利的。我们应当高呼"朝鲜独立运动是精神万岁！"

回想中国真个可叹。一般没有自觉的不必说了，就是那些有自觉的，也还是心气薄弱的很。口里谈安那其主义，手上带着金戒指，笔下发挥意志磨练人格独立的文章，身上却常常和权势接近。一般高级学校的学生，更是拚着命学官僚、学政客。现在的学生如此，将来的社会可知。所以我现在不恨官僚，而恨学生；不恨迷顽可怜的老朽，而恨口是心非的新人物。

（原载1919年4月1日《新潮》第一卷第四号）

故书新评

我们杂志的第一号里，曾有过这“故书新评”一栏。一般读者对这一栏的意见很不同：有的人很欢迎；有的人以为《新潮》里不必有它。为这缘故，我有两层意思要说明：

（1）我以为中国人读故书实在是件不急的事：因为披沙拣金是件不容易的事。所以照真正道理说起来，应当先研究西洋的有系统的学问，等到会使唤求学问的方法了，然后不妨分点余力，去读旧书。只可惜这件事很不容易办到。一般的人对于故书，总有非常的爱情，总不肯稍须放后些。所以不得不“因利乘便”，就读故书的方法讨论一番了。

（2）我做这《故书新评》并不是就一部旧书的本身批评，只是取一部旧书来，借题发挥，讨论读故书的方法。简截说来，不是做“提要”，是做“读书入门”。倘若照着一部旧书的本身仔细考索起来，我们杂志岂不要变成“旧潮”了吗？

宋朱熹的《诗经集传》和《诗序辨》

这两部书很被清代汉学家的攻击——其实朱子同时的人，早已有许多争论了。——许多人认他做全无价值的“杜撰”书。但是据我看来，他实在比毛公的传，郑君的笺，高出几百倍。就是

后人的重要著作，像陈启源的《毛诗稽古编》、陈奂的《毛诗传疏》、马瑞辰的《毛诗传笺通释》，虽然考证算胜场了，见识仍然是固陋的很，远敌不上朱晦庵。我且分成三个问题，逐条回答。

（1）《诗经》里的“诗”究竟是什么

后来的学者，都说它是孔子删定的“经”，其中“有道在焉”，决不是“玩物丧志”的。其实这话非特迂腐的可笑，并且就诗的本文而论，也断断讲不通。所以必须先把诗叙根本推翻，然后“诗”的真义可见；必须先认定“诗”是文学，不是道学，然后“诗”的真价值可说。孔子在《论语》上论诗的话非常明白，决非毛公以下的学究口中的话。现在就用他的话，证明诗的性质。

“‘唐棣之华，偏其反而。岂不尔思，室是远尔’。子曰：‘未之思也，夫何远之有’”？这是孔子删去的诗。孔子所以删去它的缘故，正为它说的不通，没有文学的意味。从此可见孔子删定的标准，止靠着文学上的价值。拿这章诗和《卫风》的《河广》来比，这章诗是无味的。那章诗是有味的（那章诗的本文是“谁谓河广，曾不容刀；谁谓宋远，曾不崇朝”）。因而去此存彼。

“尝独立，鲤趋而过庭曰：‘学诗乎？’对曰：‘未也。’‘不学诗，无以言。’鲤退而学诗。”他日，又独立，鲤趋而过庭，曰，‘学礼乎？’对曰，‘未也。’‘不学礼，无以立。’鲤退而学礼”。此节把诗、礼两事分得清楚。诗是文学，所以学了诗，语言会好的：有个雅驯的风度，去了那些粗浮固陋的口气了。礼是治身的仪节，所以学了礼，行事才有可方。道学先生讲的诗正是孔子说的礼。

“子曰：‘兴于诗，立于礼，成于乐。’”照这一节看来，可以见得孔子的教育，很注重美感的培养。诗是文学，所以能兴发感情。若如道学家的意思，不应当说“兴于诗”。应当说“立于诗”了。

“子曰：‘诵诗三百，授之以政，不达，使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？’”这节里说从政、是因为《诗经》里的

《雅》多半说当日的政治和风俗，从政必须知道当日的情形，才可以“达”，所以孔子有这话，并不是学了诗然后“心正意诚，可以从政”。至于“专对”一说，同上面说的“无以言”一样。当日使命往来，总要语言讲究，所以有了文学的培养，才可以做“行人”。

“子曰：‘诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于草木鸟兽之名。’”所谓“兴”、“观”、“群”、“怨”，都是感情上的名词、文学上的事件。至于事父、事君两句，大可为道学先生所藉口。但是仔细想来，孔子说这两句话，不过是把文学的感化力说重了（emphasized）。其意若曰，有了诗的培养，才可以性情发展的得宜，一切行事，都见出效用来，和那些“夫妇之道，人伦之始”的说话，是不相干的。

就以上的证据，可以断定诗的作用只是文学一件事。胡适之先生的《中国哲学史大纲》里有一段说：“孔子是一个有文学眼光的人。他选那部《诗经》，替人类保存了三百篇极古的绝妙文章。这部书有无上的文学价值，没有丝毫别的用意。不料被后来的腐儒，以为孔子所删存的诗，一定是有腐儒酸气的。所以他们做造诗叙，把那些绝妙的情诗艳歌，都解作道学先生的寓言。如《周南》各篇，本多是痴男怨女、征夫思妇的情诗，那些腐儒却要说是“后妃之德，文王之化”。如《关雎》一篇，本写男女爱情，从无可奈何的单想思到团圆，所以孔子说“乐而不淫，哀而不伤”；腐儒偏要说是“后妃悦乐君子之德，慎固幽深，云云”。文学变成了道学。这一段话，说得痛快极了。同我的意见完全一致。我还记得去年曾对一位朋友说：“孔子独许子贡、子夏可与言诗。子贡是以言语著名的，子夏是以文学著名的。他两个有推此知彼的力量，用到文学上，最能兴发想像，所以可与言诗。若果《诗经》真是道学书，还要让颜渊、闵子骞干去了。”（但是这话很有点酸气）

总而言之，诗是文学，可用孔子的话证明，可就诗的本文考

得。诗是道学，须得用笺注家的话证明，须得离开诗的文笺，穿凿而得。我们既不便"信口说而悖传记，是末师而非往古"。还是就诗论诗，不牺牲了诗，去服从毛亨、卫宏的说话为是。

(2)《诗经》里的诗对于我们有甚么教训

现在虽然断定诗是文学了，但是从古以来的文学，正是多得很，为甚么专来标举《诗经》呢？我自己回答这问题道：正因为《诗经》的文学，在中国的韵文里，古今少有。现在我们想在四、五、七言诗、词、曲等类以外，新造一种自由体的白话诗，很有借重《诗经》的地方。换句话说，《诗经》虽然旧了，然而对于我们还有几条新教训哩！

《诗经》对于我们的第一条教训是真实两字。拿《诗经》和《楚辞》比，文章的情趣恰恰相反。《楚辞》里最动人的地方是感想极远，虽然是虚而不实，幻而不真，可也有独到的长处，但是这种奇想的妙用，到了后人手里，愈弄愈糟了。起初是意思奇特，其后是语言奇特，最后是字面奇特；起初仅仅是不自然，结果乃至于无人性。《诗经》里的《国风》、《小雅》，没有一句有奇想的，没有一句不是本地风光的。写景便历历如在目前，写情便事事动人心绪。画工所不能画的，它能写出来。如：

蒹葭苍苍，白露为霜。所谓伊人，在水一方。溯回从之，道阻且长；溯游从之，宛在水中央。

日之夕矣，羊牛下来。

或降于河，或饮于池。或寝或讹，尔牧来思。何蓑何笠，或负其餱……麾之以肱，毕来既升。

手如柔荑，肤如凝脂，领如蝤蛴，齿如瓠犀，螓首蛾眉。巧笑倩兮，美目盼兮。

淇水在右，泉源在左。巧笑之瑳，佩玉之傩。

又有"声情兼至"，真是"移我情"的，如：

女曰"鸡鸣"，士曰"昧旦"。"子兴视夜，明星有烂"。

风雨潇潇，鸡鸣胶胶。

萧萧马鸣，悠悠旆旌。

燕燕于飞，参差其羽。之子于归，远送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。

鹳鸣于垤，妇叹于室。洒扫穹窒，我征聿至。

又有情事逼真，我们一想便堕落到里头的，如：

夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其居。

其新孔嘉，其旧如之何？

谁谓荼苦，其甘如荠。宴尔新婚，如兄如弟。毋逝我梁，毋发我笱。我躬不阅，遑恤我后。

采采卷耳，不盈顷筐。嗟我怀人，置彼周行。

微我无酒，以敖以游。……薄言往诉，逢彼之怒。……忧心悄悄，愠于群小。觏闵既多，受侮不少。静言思之，寤辟有摽。

昔我往矣，杨柳依依，今我来思，雨雪霏霏。

死生契阔，与子成说。执子之手，与子偕老。

有洸有溃，既诒我肄。不念昔者，伊余来塈。

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

诸如此类的例，举不胜举。大雅和颂，因为被体裁所限制，应当另论外，若《国风》、《小雅》里的诗，没有一句不是真景、真情、真趣，没有一句是做作的文章。为着这样的真实，所以绝对的自然，为着绝对的自然，所以虽然到了现在，已经隔了两千多年，仍然是活泼泼的，翻开一读，顿时和我们的心思同化。文人做诗，每每带上几分做作气，情景是字面上的情景，趣味是他专有的趣味。所以就在当时，也只得说是假文学。《诗经》的文章，有三种独到的地方：一、普遍；二、永久；三、情深言浅。这都是自然的结果。我们把《楚辞》和它对照一看，《离骚》里千言万语，上天下地，终不如《诗经》里的三言两语能够丰满啊！

《诗经》对于我们的第二条教训是朴素无饰。一句话，(Primitive) 文学到了文人手里，每每要走左道。所以初民的文学，传到现在的社会里，仍然占据文学界的一大部。《诗经》的《国风》、《小雅》既不是文人作的，又不是文化大备的时代作的，所以只有天趣，不见人工；是裸体的美人，不是“委委佗佗，如山如河”的“不淑”夫人。例如：

> 七月流火，九月授衣。春日载阳，有鸣仓庚。女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采蘩祁祁。女心伤悲，殆及公子同归。
>
> 五月斯螽动股，六月莎鸡振羽，七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠，塞向墐户。嗟我妇子，曰为改岁，入此室处。
>
> 二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴，四之日其蚤，献羔祭酒。九月肃霜，十月涤场。朋酒斯飨，曰杀羔羊。跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆。
>
> 自伯之东，首如飞蓬。岂无膏沐，谁适为容？

《七月》一篇，真是绝妙的“农歌”。此外的文章，也是篇篇有初民的意味——质直、朴素，因而逼真。即如《褰裳》的头一章说：“子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，岂无他人？狂童之狂也且!”可以说是鄙污极了。但是揣想那话的情景，止欢喜它的逼真，活灵活现，忘了它的鄙污了。后人做诗，意思尽管极好，文章尽管很修饰，情气每每免不了一个游字。《诗经》里全没有巧言妙语，都是极寻常的话，惟其都是极寻常的话，所以总有极不寻常的价值。Chaucer 的 *Tales* 到了现在，还给一般人做师资，只因为是初民的（Primitive）文学。《诗经》对于我们的教训，也是如此。

《诗经》对于我们的第三教训是体裁简单。文章里最讨厌的毛病，是滔滔刺刺，说个不休。后来的赋家，是不消说的，很犯这病了。就是五七言的诗家、词家、曲家，也多半专求尽量的发

泄，不知道少说比多说更有效。《诗经》的诗，除去《大雅》和《颂》有点铺张外，其余都合最简单的体裁。须知天地间的文章，最怕的是说尽了；最可爱的是作者给读者以极少的话头，却使读者生无限的感想。换句话说来，作者不把他的情景全盘托出，却使读者自己感悟去。《小雅》、《国风》没有多说的话，因而结构没有松散的，因而没有没含蓄的，因而没有缺少言外的意境的。作者不全盘托出，就是使读者完全陷入。这是《诗经》里惟一的文学手段。

《诗经》对于我们的第四条教训是音节的自然调和。做诗断离不了音节，全没音节便是散文。但是这音节一桩事，颇不容易讲。律诗重音节了，只是它那音节，全是背了天真，矫揉造作而成的“声病”。《诗经》里的体裁，真可说是自由诗。然而音节的讲究，还比律诗更觉自然，更觉精致。押韵的方法不限一格；句里又有声韵的组织。双声叠韵的字，上下互相勾连，成就了“一片宫商”。总而言之，《诗经》里的诗，体裁是自由的，押韵法是参差不齐的，句里边都是有声韵的组织的。这样又自由又精致的音节，是我们做白话诗的榜样（孔巽轩先生的《诗声类》，讲《诗经》的韵法很详；钱晓征先生的《养新录》里，也有一段，论《诗经》里音节的组织的，都可参看；今人丁以此先生的《毛诗正韵》，我曾经见过稿本，实在是讲诗声最详最完的书）。

以上的四条，不过一时偶尔想到，顺便写了下来。其实《诗经》对于我们的教训，还不只此。约略来说，《诗经》可分两大项：一项是《国风》、《小雅》，一项是《大雅》、《颂》。后一项是后来庙堂文学的起源，我们对它不能得甚么有益的教训。至于前一项，是二千年前的自由体白话诗，不特用白话做质料，并且用白话 做精神；不特体裁自由，思想、情趣、意旨等项，也无一不自由。我们有这样的模范白话诗，当然要分点工夫，研究一番了。

(3) 为甚么单要举出朱晦庵的《诗集传》和《诗序辩》

朱晦庵的这两部书，在清代一般汉学家的眼光里，竟是一文不值了；其实这是很不公允的见解。据我个人偏陋之见，关于《诗经》的著作，还没有超过他的。先就训诂而论，训诂固然不是这部集传的特长。但是世人以为训诂最当的《毛传》，也不见有什么好处：如“施，移也”；“济济，难也”；“京，大也”；真个不通极了。后人不明白他的意思，“从而为之辞”，说他是说文字的本训。他明明白白是做《诗经》的注，偏牵连到文字的本训上，弄得意思愈加不明白了。算甚么营生呢？又如“履帝武敏歆”一句，《毛传》的穿凿，可谓达于极点了。平情而论，毛公只是个冬烘先生，幸而生的较早些，因而粗略记得几个故训；这可谓生逢其时的人，他自己何曾有深密的学问。后人说他和《左传》、《周礼》互相发明，其实《左传》、《周礼》是伪经，他和它们互相发明，更见其不安了。况且小序尚是卫宏做的，《后汉书》上有明文，故训传也就可想了。还不知道是真是假呢。郑康成的笺，实在比故训传好些。凡是笺传不同的地方，总是笺是传非。现在举一个例：《豳·七月》说“女心伤悲，殆及公子同归”。传说，“尔公子躬率其民，同时出，同时归也”。笺说，“悲则始有与公子同归之志，欲嫁焉”。这真比《毛传》通多了。我平日尝玩笑着说：“郑康成免不了几分学究气，还不至于像小毛公的冬烘气象。”《正义》一部书更是不足道的。每逢传笺反背的地方，他先替传说话，再替笺说话，自己和自己打架。这简直是明朝的大全，清朝的高头讲章了。宋朝人关于《诗经》的著作，零碎的多。训诂一层，除朱子的《集传》外，其他是全无所得的。清朝人对于《诗经》训诂，很有些整理发明的功劳。散见的不必说了，即以专书而论，《毛诗稽古篇》、《毛诗传笺通释》、《毛诗传疏》全是重要著作。但是这些著作都是依附着荒谬的《诗序》而作的，都有点“根本错谬”的毛病，所以一经讲起礼，谈起故，论到“诗人之义”来，便刺刺不休的胡说一片。朱子这本《集传》，在训诂上虽然不免粗疏，却少有“根本误谬”的毛病。他

既把小序推翻了，因而故训一方面也就着实点儿，不穿凿了。况且朱子在宋儒中，原是学问极博的一个人。他那训诂，原不是抄袭来的，尽多很确当的地方。就是反对他的戴东原，注起诗来，还不能不引用他呢。还有一层，我们读《诗经》，无非体会他的文章，供我们的参考，那里有整工夫去“三年而通一艺”的办呢？所以那些繁重的训诂，大可以不闻不问，还是以速议为是。朱子这部书，虽然不精博，却还简单啊！

至于诗义一层，朱子这两部书真可自豪了。朱子是推翻诗序的。他推翻诗序的法子，只以《诗经》的本文证他的不通。这真可谓卓识了。诗序上的高子，就是孟子所说的“固哉高叟”。诗序从这种人的徒子徒孙做出来，还能要得吗？所以《关雎》等篇必定加上后妃，真个傅会迂腐的可笑。后妃是谁，谁也说不清楚，至于“淑女”，更难定了。郑康成竟然硬把太姒安上，章太炎先生又异想天开的说，“文王与纣之事也。后妃淑女，非鬼侯女莫之任”。更曲喻穿凿了一大篇，读者不曾看完，必要发笑的。然而这事不能怪太炎，都是诗序上妄加后妃二字，勾引出来的。总而言之，诗序的大毛病，是迂腐、穿凿、附会、妄引典礼、杜撰事实。“正心”、“诚意”、“修齐治平”（这几个名词虽然不是汉儒所重，但是毛诗已有这气象）的道气，已经很重了，所以自他而降，讲诗的人，都不免有“先生帽子高”的气象。和毛诗同时或者较前的鲁、韩两家，都是道学派的诗。《韩诗外传》有很多的道气，齐诗、翼氏诸家，弄上些五行谶纬，道气变而为妖气，成了方士派的诗学（这都本胡适之先生的话；道学、方士两个名字，也是胡先生造的）。宋元人讲诗，都是学道派，其中还有几家，把诗论政，大讲起功利主义的，尤其可笑。就是王柏疑诗，也还是道气重的紧。他敢于删诗，固算有强毅的魄力了，然而他所以疑诗的缘故，仍是道学先生恨情诗的心理，所以要删郑卫。只有章如愚的见解是极透彻的。他说：“正使学者深维其义，而后可以自得。诗人之义，不若《春秋》、《易》之微。学者能深思

之，不待序而自知。”这真透彻极了。程伯子是个聪明不过的人，对于《诗经》很有些远妙的见境。他虽然说诗序是国史做的，我们却可翻过来借他这话证明诗序的不可靠。因为他说，若“不是国史做的，孔子又如何凭空做出来”（这话的原文忘了，意思确是如此）。朱子这部《集传》也还有几分道气，但是它的特长是：

（1）拿诗的本文讲诗的本文，不拿反背诗本文的诗序讲诗的本文。

（2）很能阙疑，不把不相干的事实牵合去。

（3）敢说明某某是淫奔诗。

就这几项而论，真是难能可贵了。虽然他还有他的大缺点，但是总算此善于彼的。他虽不曾到了“文学的诗”的境界，却也在道学的诗派中，可称最妥当的，实在是有判断、有见识、能分析、能排众议的著作（朱子这两部书，很被当时人和后人攻击）。现在我把他解一番，奉请读者诸君：（1）学他的敢于推翻千余年古义的精神；（2）学他敢于称心所好，不顾世论的魄力；（3）再把《诗经》的研究更进一步，发明文学主义的《诗经》。

这篇文章写完之后，忽然想起《诗经》的诗，只有一种最大的长处，就是能使用文学的正义。文学的至高用处，只是形状人生，因而动起人的感情，去改造生活；决不是丧志的玩物。《诗经》里的哀怨之词，虽然出在劳夫怨妇的口里，却含有许多哲义。这种“不平之鸣”、天地间的至文，都如此的。所以《诗经》（专指《国风》《小雅》）的文学主义比它的文学手段更是重要，可惜我为篇幅所限，现在不能畅畅快快说了。

清代学问的门径书几种

清朝一代的学问，有许多的派别，我想合起来替它造个称

呼，却是办不到。称它做汉学吧，是不通的；称它做朴学吧，是不该括的。必不得已，还是统而言之，用个不逻辑的“清代学问”称它。这不过是作个标识。这一派的先锋，像王应麟诸君，并不是清代人。就是顾宁人、王而农、李二曲等等，说他是清朝人，未免冤他太甚。这个名称正是俗话说的，“呼牛而牛，呼马而马”。若是“顾名思义”起来，便大错了。

我以为清朝一代的学问，只是宋明学问的反动，很像西洋Renaissance时代的学问，正对着中世的学问而发。虽说是个新生命，其实复古的精神很大。所以我平日称它做“中国的文艺复兴时代”。但是这个名词不能通行，我现在只好仍用“清代学问”四字了。

清代学问是中国思想最后的出产品。在汉朝以后，出产的各种学问中，算是最切实最有条理的。想明白它的精神的所在，不可不先观察它和前于它的学问的根本差别。这差别不必就它的本身追求。只看影响它的原动力，就可知道个大概：因为一种学派的命运，大体上总是影响它的原动力所决定：甲学问和乙学问的不同，都由于它们的原动力不同。晚周的学问有两种原动力：第一是历史，第二是粗浅的自然科学。这两种原动力是使晚周学问所以为晚周学问的，是使晚周学问所以不和宋明学问相似的。宋朝学问的原动力是佛、道两宗。谈起心性来，总是逃禅；谈起道体来，必要篡道。我平日常想：假使唐朝一代的学者，能在科学上研究得有些粗浅条理，宋朝的学问必定受它的影响，另是一番面目。无如唐朝的学问太不成东西了，宋人无从取材，只好逃禅篡道去。所以整天讲心，却不能创出个有系统的心理学；整天说德，却不能创个有系统的伦理学。程伯子的天资，朱晦翁的学问，实在是古今少有的。但是所成就的，也不过“如风如影”的观念，东一堆西一堆的零杂话。这都由于先于它的学者，不能在科学上有点成就，供给与它，因而它走了错道了。至于影响清代学问的原动力，不消说得是经籍的古训了。何以经籍的古训能引

起清代的学问呢？这是宋明学问的反动了，我们可把戴东原的话作证：

“以理为学，以道为统，以心为宗；探之茫茫，索之冥冥，不若反求诸六经”。宋朝的学问，在周濂溪、程伯子手里，已经有许多不着边涯的说话，以后愈闹愈甚，直到明末，心学普遍天下，直弄得遍天下皆是自负的圣贤。所以清朝的学问恰是针锋相对的发出。有明末的空洞心学，便有清儒的注重故训；有明朝士流的虚伪浅妄气，便有清儒的实事求是；有明末的束书不读，便有清儒的繁琐学问；有明末的不讲治事，便有清儒的专求实用(顾、颜、黄、李都如此)。宋明的学问是主观的，清代的学问是客观的；宋明的学问是演绎的，清代的学问是归纳的；宋明的学问是悟的，清代的学问是证的；宋明的学问是理想的，清代的学问是经验的；宋明的学问是独断的，清代的学问是怀疑的。就这方法上而论，彼此竟是截然不同，所以彼此的主义，竟是完全的相左。仔细看来，清代的学问，很有点科学的意味，用的都是科学的方法，不过西洋人曾经用在窥探自然界上，我们的先辈曾经用在整理古事物上。彼此所研究的不同，虽然方法近似，也就不能得近似的效果了。平情而论，西洋文化进化的步次，虽然和中国的不尽相同，大致说来，还有近似的地方。西洋的中世纪，作学问的人，何尝不是“以理为学，以道为统，以心为宗，探之茫茫，索之冥冥”呢。科学家对着这个造反，恰似我们中国的朴学家对着宋学开衅。又如戴东原的理解，只是实地考索，不凭虑思，照着人的性情，导引到好方向去；“去蔽”而“止善”；“各得其情，各遂其欲，勿悖于道义”，而“不主静以为体，穷理以失用”。这层道理，恰似西洋近代的学者，反对当年极有势力的智慧主义。这不是我好为影响附会的话。实在由于同出进化的道路，不容不有相近的踪迹了。但是有一件可惜的事，就是西洋Renaissance时代的学者，求的是真理；中国的“文艺复兴”时代的学者，求的是孔二先生、孟老爹爹的真话。他未尝不是要求

真理，只是他误以孔二先生、孟老爹爹当做真理了，所以他要求诸六经，而不要求诸万事万物。宋儒明明白白是做自己的学问，偏说直接孔孟的心传；清儒明明白白是做自己的学问，偏说独合六经之正义。若是把这偶像打破，彼此明目张胆的争真是真非，可以省去许多无谓的辩论，而且争论的结果总要有益的多。然而竟自不能，真可惜了！

至于我所谓清代学问的范围，只以四派为限。第一是朴学派。这派是清代学问里最大的一派。通常都称它做汉学派，着实不通的很。宋学对于汉学，只有进化；清学对于宋学，只有进化；清朝的汉学家和汉朝的学者决不是一流人，研究学问的方法，也截然不同。第二是今文学派。就是从孔广森、庄存与到康有为的一派。第三是理学派。这派里只包颜习斋、李刚主等两三人。第四是浙东学派。这派里有黄梨洲、万氏兄弟、全谢山、章实斋等。他如王船山、陈兰甫诸君虽然不能算浙东学派，可是就学问的性质上分来，有非常相同之点，很当以类相从，归成一派。此外的派别就不算数了。至于就时期而论，又可分做五期，第一期称它做胚胎期，从王应麟到焦竑，一般朴学的先进，都归在里头（这在清朝以前）。第二期称它做发展期，从顾亭林到江慎修的时代。第三期称它做极盛期，就是钱晓徵、戴东原、段懋堂、王怀祖的时代；第四期称它做再变期，就是从孔众仲到俞曲园的时代（曲园虽是朴学家，主义上却很受今文学派的影响）。第五期称它做结束期。这一期的代表，只有康有为和章太炎先生两人（康有为原是个不足齿的骗子，近来的议论行事，又如此狂谬，读者诸君或以我举他为疑，不知我只就他在戊戌以前所做的学问论他，但问他在清末学问上的位置，戊戌以后不问他了。至于章先生，也是过去的人物。好在我这篇文章里所论的尽是过去，读者诸君当不至于误会）。这都是中国的学艺再兴时代的各阶级。前三期是遵着一条线而行的；第四期是前三期的反动；朴学派的发达已经极圆满了，大家觉着它难以复加，又觉着它烦琐

无用的可厌，所以才能别开一条道路。第五期是结束第二、第三两期的：太炎先生结束第三期，康有为结束第四期。我以为这一时期非常有关系，中国人的思想到了这时期，已经把"孔子即真理"一条信条摇动了，已经临于绝境，必须有急转直下的趋向了。古文学、今文学已经成就了精密的系统，不能有大体的增加了，又当西洋学问渐渐入中国，相逢之下，此消彼长的时机已熟了，所以这个时期竟可说是中国近代文化转移的枢纽。这个以前，是中国的学艺复兴时代，这个以后，便要说是中国的学艺再兴时代。国粹派的主义，当然从此告终。自此以后，必不再会有第一二流的国粹派的学问家。

清代学问的精神，可分做消极、积极两方面说。消极的方面是怀疑。这怀疑恰成一串，疑宋儒（顾亭林、毛西河、胡朏明等）、疑伪古文（阎百诗、惠定宇等疑伪孔，于是乎把魏晋六朝唐人学问上的权威推翻了）、疑古文（今文学派皆然，尤以康有为为最备）、疑今文（太炎先生），结果便疑孔子，于是乎百家平等了（推翻孔子的权威，嘉庆间才有个端绪。汪中《述学》里已把孔子、墨子同等看待〔见《墨子后序》〕，张皋文又替《墨经》做注，章实斋又说孔子不曾集大成。康有为虽是尊孔子，其实他证明白许多经是伪的，便不知不觉的去了孔子的一大部分作用。他又说孔子改制托古，直不啻说孔子曾经作假，我们不可尽信经，章先生现在虽然尊崇孔子，当年破除孔子的力量，非常之大），于是乎容纳印度化、西洋化了（太炎虽反对欧化，却崇拜印度化）。积极的方面是本着亲历实验的态度，用着归纳的方法，取得无数的材料，翻来覆去，仔细考索，求异求同——这真是条好教训。至于清朝学问的意义，引到人生上，便给我们三大教训：第一是求知，因为知识培养心意（朴学家的作用，只是求知。戴东原说，学问养其心知）；第二是求实用（这是颜、李一派）；第三是求实用（这是今文学派主义）。这三项虽然各不相同，在说者也不曾充分的发挥，还夹着许多毛病。然而就大体论

来，却是都有极深意义的话。

如此看来，清代学问在中国历朝的各派学问中，竟是比较的最可信、最有条理的。一般的中国人，既然不肯尽把中国的学问完全搁起来，那么与其做文选派的文、江西派的诗、梦窗派的词、方士派的理学，还不如粗略研究研究清朝学问，比较的近于科学，比较的有益少害啊！所以记者现在就举出几部清朝学问的门径书给读者。

(1)《汉学师承记》 江藩作的

(2)《汉学商兑》 方东树作的

(3)《东塾读书记》 陈澧作的

读者诸君或者以为我举出这三部，未免太无道理。因为这三部书的本身，没有价值可说，像方东树一种人，又是天下绝无仅有的妄人。但是列举清代学问的门径书，非常困难。最要最精的著作，在作者是终生的事业，在读者却困难的非常，所以现在断不便举专门的名著，只得降格相求，举出这三种三四等以下的书。《汉学师承记》一书，有几条很显著的毛病：第一，江是扬州老，地方观念太重，所以许多“吴下阿蒙”都阑进来了；第二，每每有很谬的议论，既媚清朝，又袒吴派；第三，材料的去取太不精，缺漏的太多，可删的也不少。但是虽如此说，却寻不到代替它的书。阮芸台的《儒林传》既不易得，所载的人又太少，读起来又太无滋味，所以记载清代朴学家的事迹和求学方法的书，还是只有他这一部，可作门径之用。《汉学商兑》一书究是“泥中斗兽”的把戏，胡闹的争论，着实可笑。但是他把一般汉学家的根本议论都集在一块，对于我们却非常便利，可以免去初学的人东寻西找的劳苦。我们这样因利乘便的用它，真是方氏所梦想不到的了。至于方氏自己的议论，也不是全无可取：他的学问还算略有根底，思想也不尽浑沌。所以尽管诞妄的地方很多，也尽有说到朴学缺陷的地方。我们把他据以驳骂的话，和他自己的话，仔细比较一番，或者可以得个对于宋学、清学的明了

观念。《东塾读书记》一部书，直是“合古今，杂汉宋”的。说它好，它便是不拘门户之见；说它坏，它便是不成统系。陈兰甫的根本观念，差不多是“义理皆在文字中”。更进一层，可说是“汉学即宋学，宋学即汉学，郑康成即朱元晦，朱元晦即郑康成”。这种见解固然不免糊涂，但是清朝的学问，到了咸丰、同治的时代，把乾嘉年间的狭隘门户见解脱去，也是当然的一个阶级。这部书也有独到的地方，辟如说《易》，他称许王弼易，匪薄虞氏易，是很通达公平的说话，绝不是偏浅的“汉学家”所能做到的。我们可以就这一部书的基本意趣上，悟到古今四方的学术，都是演进的状况，都有相成相连的关系。——总而言之，这三部书都是对于初学的人最方便的门径。

第二步的门径书，我再举出几种：

顾炎武的《日知录》（这部书和《养新录》看来好像零碎，其实清代朴学的方法和精神，都可在里边见得）

阎若璩的《尚书古文疏证》（这部书可当做清朝学问的方法论读）

黄宗羲的《明夷待访录》（这部书也是对着宋明思想革命的。清朝一代的政治理想，还算此书最高超）

戴望的《颜氏学记》

钱大昕的《养新录》

戴震的《孟子字义疏证》和《原善》

汪中的《述学》

孔广森的《春秋公羊通义》

章学诚的《文史通义》

俞樾的《古书疑义举例》

康有为的《孔子改制考》和《新学伪经考》

章炳麟的《检论》

以上的十几种书，为初学者言，可说是入门之用，但是就它们的本身而论，也是非常有价值，不仅是门径书而止。学者从此

研究去，必能得正当的道路。

我希望有人在清代的朴学上用功夫，并不是怀着甚么国粹主义，也不是误认朴学可和科学并等，是觉着有几种事业，非借朴学家的方法和精神做不来，这事业就是——

(1) 整理中国历史上的一切学问。中国学问不论哪一派，现在都在不曾整理状态之下，必须加一番整理。有条贯了，才可给大家晓得研究。

(2) 清朝人的第一大发明是文字学，至于中国的言语学，不过有个萌芽，还不能有详密的条理。若是继续研究下去，竟把中国语言的起源演变发明了，也是件痛快事。

(3) 中国古代的社会学正待发明。

以上的三种事业，必须用清朴学家的精神才能成功。但是若直用朴学家的方法，不问西洋人的研究学问法，仍然是一无是处，仍不能得结果。所以现在的学者，断不容有丝毫“抱残守缺”的意味了。

(原载 1919 年 4 月 1 日《新潮》第一卷第四号)

通　　信

（一）顾诚吾致傅斯年[1]

孟真我兄：

这几天我虽然不甚得眠，却天天到外面走，并且总是独行孤往。身体不好，兴致总好，聊可自慰。今日下雪，只好写信选日子了。

我上星期碰见一个朋友，我请他批评《新潮》，写出来做通信材料。他说“不敢不敢，因为通信就是讨骂的别名”。我对他说，“《新潮》的通信决不如此”。不晓得这位先生究竟肯不肯？我想我们对于通信的办法，要守下列几项：

（一）很好的——将它“所以好”的地方表白出来。

（二）瑕瑜不掩的——将它的好处、坏处，分别说来，不要取了一端，就忘了别端。

（三）很坏的——索性不登出，不要大家取乐。

（四）问难而不易答的——不必勉强作答，只要在他原信之下说明，本社同人没有还答的学问，以后如有

① 编者注：标题为编者所加。

所见，再行奉告。读者诸君如有对于这项的意见，请各书寄等话。

（五）说本杂志不好的——应叙明某条可改，某条因有特别的情形，不可改。此等观察所管，写信者虽只一人，抱这心思的必然不只一人；所以应当详细登出，以祛读者之惑。

（六）总须随时随处表明我们是研究学问的人，不是全知全能的人；是与大家同居一社会，帮助着他们进步的人，不是聪明独出看的一班人，只配给我瞧骂的人。

因为我们要改造社会，第一步是先要他人看我们的杂志，与我们声气相应。那些通信的人，便是看我们杂志的人里头有自己心思不肯盲从的人。这班人最应当尊重。通信一栏，就是我们与他们知识上连络的地方：取长补短最便利的所在。我们对他的话，固然不可盲从，但是也不可"盲不从"。讨论出一究竟，我们与他们大家有益。

这几期你同志希都倾向文学方面去，我有些失望。因为我们目的是"改造思想"，文学是表现思想的形式；人生观是创建思想的实质，实质自然是形式的根本。所以我很望你将人生问题发端，更进一步，或者将你前次预备的在第三号发表的思想问题两篇——题已忘了——继续发表。此外或将西洋各个哲学家的人生观叙述几篇，用适之先生易卜生主义之例。

我最希望的无论那一位做一篇什么叫做学问。我对于这个问题，实要闻一个真实的解决。只恨我不能直观外国书，中国文又没有整篇可观的，只是放在心里的几字冥想，光大不舒服。我想中国的"学"字，涵义太多，应行厘定一下，将 Iesarning，Principle，knowledge，art 等义，向来都露在学字里头，各给它一个专名。在本志里头不得相混，例也是根本的事情。

戏剧一类，我谓杂志里不必多译。我想戏剧的为文学，是在

戏场上，不在脚本上。这种脚本，原是供着做脚本的传观的；或是看戏的人参证的，自身并没有文学的价值。不比小说，却是文字上的文学。它们两种的差异据我独断，小说可称为文字上的戏剧；戏剧可称为戏场上的小说。因为戏剧不是文字上的文学，所以在戏剧里去看他们扮演，是很有精采；在脚本上看他们扮演的次第，是很没精采，不如看小说适合了。所以我想要输进戏剧的知识，只当将剧学、剧史编出来。那整篇的剧本，指着译出作单行本，以便欢喜戏剧的人，拿去看，至于杂志上面，给普通人看的，便不必多译，即译出的亦只要单幕短剧，看看大概而已。像易卜生的几篇剧本，登在杂志上，要普通人都看一遍，实在无味了。——我这说话或者是极外行话；有文学知识的人看来，要大笑的，但确是我的心理，圣陶也如此想。我的话即便错，所以使我有这心理的缘故却大可研究。这心里倘是有的人多，这缘故倘是应当发现的，希望我们杂志不要多登戏剧。

宋春舫的淮霞剧中皇后称帝为汝，自称为妾，取乎不伦不类，且他是会做白话的，为什么要用文言译戏剧呢？

欧阳予倩君的《断手》一篇真凄惨。

你说人与山遇，没有好文章，这应分别说；人与山遇的文章容易好。容易好不容易好，是一事；补救现在中国的文学，应否人与山遇，或者人与山离，又是一事。你混着说了，似乎武断了。你《永定门晚景》一篇，便是人与山遇的好文章！这种境界，乃是中国诗人欢喜做夕阳的，永远没有见到的境界，都给你说完了。那“冈峦也是云霞，云霞也是冈峦”一句，闭着眼睛想，就见得西山晚景一幅图画。我在苏州美术画赛会里看见颜文、梁君之一幅夕阳漆画，为之颠倒不置，今又看见你的晚景诗，真是“二美具”了。

你做了人与山遇的好文章，我前天做了人与山离的两首无韵诗，虽是情景俱真，没奈何我没有诗才，不能使它有诗意！写出来请你看看，你说好，同我登出——必须末位——你说不好，就

搁起来好了。万勿客气——如肯同我改削尤感。

弟　诚吾

二月二十一日

（二）傅斯年答顾诚吾

诚吾学兄：

我接到你这封信，高兴的很。你所说的，意思都极好。虽然见解我和你不尽相同，然而就诚挚的精神，论起来，我是佩服极了！我们对于通信的人，自当如你所说，分别等差，诚挚公平的对待，决不会“一骂了之”。你请放心！

做文章总须量力所及，断不可就其所短，不知为知之，人生是个问题，又不是可以随便解决的。但是以后若有一知半解的时候，自必作文请大家指教。你主张“改造思想”而轻视文学，这是不然的。思想不是凭空可以改造的，文学就是改造它的利器，下星期我想做一文，题目是《白话文学与心理革命》。再行请教，现在就不多谈了。

“学问”的界说非常难定，各派学者对此歧异很多。这期里有何君的一文，或者可供吾兄参考了。

剧本一物是近代文学界各体制中最贵、最精、最有效力的一种，其价值远在小说之上。中国历来没有它（中国历来的传奇都不算回事），所以大家对它不容受。这也同纯正西洋小说体不为中国人所欢迎是一个道理。只要我们大家竭力的鼓吹，将来会渐渐风行的。我们要改革风气，不要迁就社会——这是我的基本主张。

你说我所说的“人与山遇没有的好文章”太不分晓，我现在知道话说错了。若是说：

(A) 人与山遇的文章容易好，人与人遇的文章不容易好；

(B) 补救现在中国的文学，须得人与山离、人与人遇。

就好了。至于我那首诗，却是糟透了。有几句竟是“胡说”，现在后悔不迭。你说“都给你说完了”，这一个“完”字，就是断定不好的铁案。三期里的一首，自以为稍有进步。你看如何？

弟　斯年

(原载1919年4月1日《新潮》第一卷第四号)

对于中国今日谈哲学者之感念

现在中国有高谈哲学的声浪了，有一般人以研究哲学自任，这是件很可乐观的事情。因为一种哲学，对于一个人的效用比他的饭碗问题还要紧；而一种国民哲学对于它的民族的势力远在政治以上。哲学可以引人从卑浅思想的境界爬出，到自觉自成的地位。它可以告诉我们，我们以前所过的日子，都是受武断的偏心所驱使。它给我们个更清洁的空气，更可靠的根据，更活泼的精神。我们必先和它攀上交情了，才可有个世界观；有了世界观，才可有个人生观；有了人生观，才可以比较的懂得什么是我，什么是他们；怎样用我，怎样用他们。

但是中国现在的思想界到了哲学发达的地步了吗？不客气说来，现在以哲学自负的诸公，究竟已入哲学的正经轨道了吗？这话好像大不敬！然而也有不可讳言的所在。所谓哲学的正经轨道，决不会指初民的国民思想，决不会指往古的不能成全备系统的哲学，定是指近代的哲学；更严格的说起来，应当指最近三四十年中的新哲学——因为旧哲学的各种系统，经过一番科学大进步以后，很少可以存在的，只有应时而起的新系统，可以希望发展。一个哲学时期每每跟在一个科学时期以后，近代的欧洲是个好例。五六十年前的哲学，虽然离开中世纪已经很远了，还是受中世纪思想的支配，还未受科学的洗礼，所以虽然迷阵很深，思辨很费神力，终解不脱常言说的，“一个瞎子在一个暗屋子里，说有一个黑帽子在那里哩，其实并没有”。近半世纪里，哲学的

惟一彩色是受科学的洗礼。其先是受自然科学的洗礼，后来是受人事科学（Social Science）的洗礼。机械学发达了，哲学受了个大影响；生物学发达了，它又受个大影响；从生物学里跳出心理学来，它又受个大影响；从心理学里跳出社会学来，它又受个大影响。现代的哲学是被科学陶铸过的，想研究它，必须不和现代的科学立于反背的地位；不特不立于反背的地位，并且必须应用现代的科学中所得作为根据。哲学是一时代学术的会通的总积。若果并没有受当代各类学问的深培养，或者竟不知道当代学问的门径，或者径以为毫不相干，甚者以为可以相反，专凭自己一孔的幻觉，也只好在三家村里自豪；或者在黑人群里上哲学家的雅号，不便在北京某大学里阴阳乾坤的浑沌话着太极图说，或者在著名报纸谈道体、循环、气数了。

太极图这个玩艺儿，本是妖道造的，然而居然有几位宋儒先生大谈特谈，这是为何呢？我想彼时科学毫不发达；他的宇宙观不能基于科学观念，而又不肯不想像他的宇宙观，所以才有这类的可笑见解。在当时的知识状态之下，这类见解也未尝不可聊备一格。到了现在，与其说他可笑，毋宁说他可怜。至于道体、气数等等名词，都是古人求其解而不得，以浑沌了之的说话。循环一说，在西洋一百年前，还有势力；彼时机械论的缺点还没发觉；到了现在，机械论的位置已经动摇了，用初步而又粗浅的机械论里的话——不是后来进化的机械论——所组织成的循环论，早已死去了。若果抱住这些早经淘汰过去的观念以为宝贝，未免不值。所以研究学问总要认定时代，不可弄后于时势的作为。现在我写出几条最浅近的说话——其实我并不配谈哲学，不过对这一般误以阴阳、道体当做哲学的，无妨进此一解了。

第一，哲学不是离开科学而存在的哲学，是一切科学的总积。几种科学相通的道理（思想）共守的规则，就是哲学。若干科学，所研究的范围不同，因而表面上好像没甚关系，然而骨子里面有一个会通的所在，就是哲学。哲学可以说是一种思想——

普通的思想。又可以说是一种知识——基本的知识。它的目的是集合世界和人生的理论，调和成一个儿的；所以它在学问界中包括最大范围，而同时自占最小范围。这道理可就哲学的进化史上看来。最初所谓哲学家的，都是兼容并包，通晓各样学问的贤者；就训诂讲起来，诚然可以当得起“爱智者”的称号。请看希腊古代的学者，各德黎、阿纳次满都、皮塔高拉史、黑拉哥来都、帕门尼得斯、安纳差戈拉、恩培德刻勒、登莫戈里都、齐纳等等，在当时都是无所不学的人。柏拉图、亚里士多德又是这般。到了中世纪，成了神道的哲学，又有圣阿昆纳斯等无所不学，无所不讲。笛卡把博学学派推翻，他自己却是位最博的学者，至于倍根的博学更不必说了。后来的莱勃尼次、弗尔夫又是最博的学者。从休谟起，才有“批评哲学”的意味，康德是个完全学派的。这派在近代哲学里很占大部分势力，但是到了现在，已经应时势的要求，站不住脚。最后的胜利，是斯宾塞式的哲学，把康德式的哲学压倒了。我们要知道，比较的更完全的是比较的更好的。那类抽象的知识固然不能说完全要不得，然而总须要知道实体的真确组织，要合于实体的真确组织，仅仅据著几个抽象名词，辩论下去，实在无谓。最近的趋向很有点复古的意味，要把一切学问包括在内。其所以与古代不同的，古代所谓哲学，只能在当时所谓学问界中，包括最大范围，最近的哲学趋向，在包括最大范围之外，同时自占最小范围。古代一切学问，什之七八不能独立，所以哲学的名称包括学问界中最大范围。近代以来，许多学问从哲学的本枝上分出，如物理学、机械学、天文学、生物学、心理学、伦理学、社会学等——无心识的心理学(Psychology of The Unconscious)，最近亦从哲学里分出，独立成科学——只剩了形上学不独立，这是和古代不同的，这所谓自占小范围。但是每一种科学向深处研究去，向与别种科学会通的地方研究去，便成了一种哲学。例如规范的伦理学上有人生哲学，法律学上有法理学，生物学上有生物哲学等；又如冯德研究心理

学深了而成哲学家，奥斯渥研究化学深了而成哲学家等。这是和古代兼容并包的意味同的，这所谓包括最大范围。我们可以称他做哲学上进化的复古观念，因为它虽然复古，却又与古不同。我以为我们对于哲学应有的观念，最好用斯宾塞的毕生著作证明。把第一义放在上面，其下有生物学原理、心理学原理、社会学原理、伦理学原理等，综合起来，称做会通哲学。哲学原是一个会通的系统啊！然则不在近代科学上植一个好根基，专凭一己的观察，无论不聪明的人没有是处，就是聪明人也是枉然！

第二，我们须要认定"科学有限"一句话是再要不通没有的。我们只能说现日科学的所得有限，不能说科学在性质上是有限的；只能说现日的科学还不很发达，不能说科学的方法有限。我们固不能说科学的方法是惟一的方法，然而离开科学的方法以外，还不曾得更好的方法。我们固不能说现在所有的科学方法是尽善尽美了，然而将来新添的、或者改良的方法，也必须是"科学的"，决不会是"非科学的"。绝对的实体不是人所能知；人的精神界的力量只能用实事求是的科学方法；过此而往，就是超人，也就是非人了。启示、默想、顿悟、超脱经验等等见神见鬼的说话，不过利用人类心理上的弱点，加上个诡辩的手段。经验固不能得全体，然而集合各方面的经验，便得一个全体的概念；经验固不可尽凭，然而离经验还有什么可凭呢？凡言科学有限的人，大约可分两类：一是迷信家；二是妄自尊大家。迷信家不必说了，他和科学有根性上的仇气；至于妄自尊大家的不安分，忘了人性，已经可笑了。哲学家要站在巴黎铁塔上看巴黎，不要囚在伦敦楼里想伦敦。就事实的经验归纳起来成科学，就科学所得演绎上去成哲学；哲学止能用科学的方法，哲学没有特殊的方法。经验以外加上想像、兴致、意念等等，原是哲学的本务，但是断断乎不可离开经验，专凭想像兴致、意念等等。哲学诚然有在科学外的东西，但是科学确须包括在内。以科学的方法做根据，不能独立成根据。我们想要有个可以信得过的Weltanschau-

ung，自然要晓得世界人生的组织；想用“匠心”去制造我们的Weltanschauung，自然要把世界人生的真组织做材料。哲学既和科学用一样的方法，那么，不知道科学的方法的，未便谈哲学了。

第三，我们要晓得哲学也不是抽象的学问，它的性质也是具体的。这个毛病诚然是历来哲学家所常犯的。但是抱住一堆蹈空的概念，辨析综合去，建设出先天的知识，组织成空中的楼阁，其实满不是那么一回事，是哲学切戒的啊！总而言之，哲学止可集象，不可离象。

第四，哲学是一个大假定（Hypothesis）——一群假定的集合。因为哲学是个余数（Besiduum），这余数包含着许多未经科学解释的问题，所以哲学里边的事务都是假定。既然哲学是个大假定，因而用专断主义（Dogmatism）驾驭哲学，并且把“究竟”、“绝对”、“永久”的根究当做哲学的本职的人，实在是大错了。更有一层，哲学里面既然包含着无数假定了，这些假定有时可以加上一番证明，便成科学。大家对于这些假定每每很有趣味的，因而常把这些假定浸人科学里去受证明（Verification）的洗礼——这是哲学影响科学的所在。认清楚这个！我们切不要专断！

第五，历来的哲学家大概有两种趋向：一、以知识为前提；二、以人生为前提。后一类要是讲的极狭隘了，也有非常的危险，然而确不如前一类的危险大。前一项最明显的危险有二：第一，于实用丝毫无补；第二，可以随意说去，一点也不着实际。况且我们是人，我们有人性。用人性去观察世界，所见的所得的自然免不了一层人性的彩色，犹之乎戴上蓝眼镜看东西，没有一件不是蓝的。纯粹的客观是不可能的，因而“惟一的客体”、“惟一的真理”、“绝对”等等名词，不成话说了。知识是一种人的反应；实体是一种生物学上的概念；超过人性的理解是做梦来的。一切的科学都是应生物学上的自然要求而出；一切的知识都是满

足人生的手段（Means）；一切的行为，都是发挥人生的动机。意机主义战胜智慧主义了，人性主义战胜自然主义了。哲学上业已得了个最后的决战，世上一切设施，极受这决战的影响。我们要度德量力，不要做哲学上的复辟。

以上所说，都是极粗浅的道理，我原不必说。不过还有一般中国人高谈太极图循环等等，这类浅话，也不妨谈谈了。我们不要忘现代的哲学早已受过科学的洗礼（记者久想作这题目，只是时常生病，不能如愿。现在到了《新潮》第五号发稿的时候，只好勉强成这一篇，病中做文，自然不妥的地方很多。所有未尽的意思，惟有待至下卷里谈了。4月11日）。

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

白话文学与心理的改革

自从去年秋天，我心里有一种怀疑，觉得这白话文学的主义，不久定要风行。然而这白话文学主义的真价值，或者为着速效弄糟了——这真可虑的很。凡是一种新主义、新事业，在西洋人手里，胜利未必很快，成功却不是糊里糊涂；一到中国人手里，总是登时结个不熟的果子，登时落了。所以这白话文学发展得越快，我越替它的前途耽心。这不是我一人的私虑，别人也有如此想的。《每周评论》的第十一号里，有仲密先生的一篇《思想革命》，我看了很受点感动，觉得他所说的都是我心里的话。现在把他抄在下面：

近年来文学革命的运动渐见功效……颇有人认为正当……白话在社会上的势力日见盛大。这是很可乐观的事。但我想文学这事，原本合文字与思想两者而成。表现思想的文字不良，固然可以阻碍文字的发达；若思想本质不良，徒有文字，也有什么用处呢？我们反对古文，大半原为它晦涩难解，养成国民笼统的心思，使得表现力与理解力都不发达；但别一方面，实又因为它内中的思想荒谬，于人有害的缘故。这宗儒道合成的不自然的思想。寄寓在古文中间，几千年来，根深蒂固，没有经过廓清，所以这荒谬的思想，与晦涩的古文，几乎融合为一，不能分离。我们随手翻开古文一看，大抵总有一种荒谬思想出现。便是现代的人做一篇古文，既然免不了用几个古典熟语，那种荒谬思想已经渗透了文字里面去了，自然也随着出现……如今废去古文，将这表

现荒谬思想的专用器具撤去，也是一种有效的办法。但他们心里的思想恐怕终于不能一时变将过来，老瘾发时，仍旧胡说乱道的写了出来，不过从前是用古文，此刻用了白话罢了。话虽容易懂了，思想却仍然荒谬，仍然有害。

……中国人如不真是革面洗心的改悔，将旧有的荒谬思想弃去，无论用古文或白话文，都说不出好东西来。就是改学了德文或世界语，也未尝不可以拿来做黑幕，讲忠孝节烈，发表他们的荒谬思想……从前的荒谬思想尚是寄寓在晦涩的古文中间，看了，中毒的人还是少数，若变成白话，便通行更广，流毒无穷了。所以我说文学革命上，文学改革是第一步；思想改革是第二步，却比第一步更为重要。我们不可对于文字一方面过于乐观了，闲却了这一面的重大问题。

这篇文章我读过之后，起了若干想念。现在我所做的这文，正所谓有感而作。平情而论，现在的社会里，居然有人相信白话，肯用白话，真所谓难能可贵。不溺流俗的人，我们欢迎之不暇，何必作求全的责备。又一转念，中国人在进化的决赛场上太落后了，我们不得不着急；大家快快的再跳上一步——从白话文学的介壳跳到白话文学的内心，用白话文学的内心造就那个未来的真中华民国。

白话文学的介壳，就是那些“什么”、“那个”、“月亮”、“太阳”的字眼儿，连在一起的，就是口里的话写在纸上的。这个的前途定然发展的很宽，成功的很速。白话文学的内心是人生的深切而又著明的表现，是向上生活的兴奋剂，这个的前途就不容乐观了。

现在并白话的介壳而亦反对的人，大概可以分做两类；一类是迷顽可怜的老朽，一类是新旧未定家。迷顽可怜的老朽反对我们不会有甚么效果：因为有自然先生帮助我们打他们。他们垂老

的命运早已判决了。况且它的气力是萎靡的，胆子是老鼠似的；最怕的是势力（这里是说怕势力，不是说崇拜势力，因为崇拜势力，他还不配呢），最爱的是金钱，最发达的是肉欲，最讲究的是门面话。因而最不健全的是它的作为，最没效果的是它的反抗。况且这些人说不懂得道理，却还懂得“趋时”，若用真理征服他，他便以化外自豪，若到大家成了风气之后，他也决不为采薇而食的顽民。况且单就白话的介壳而论，未必有所谓离经叛道的东西；好在他们也是会说白话的，乃祖、乃宗也曾读过白话的高头讲章的；苟不至于如林纾一样，怕白话文风行了，他那古文的小说卖不动了，因而发生饭碗问题。断不至于发恨“拼此残年”反对白话。所以我们爽性不必理他，他久而久之总会变的。至于我所谓新旧未定家，就是唐俟先生所谓“理想经验双全家，理想经验未定家”。这都是识时务的俊杰！他們既不会拼命发挥自己的主义，也决不会拼命反对别人的主义——只会看风使舵。他们都是时势造就的儿子，没有一个是造就时势的老子；都是被群众征服过的俘虏，没有一个是征服群众的将军。见理不明，因而没主义可说；志行薄弱，因而没宗派可指，再加上个“唯吃饭主义”，就决定他的飘萍转蓬的终身了。这不仅少数人如此，实在中国的大大多数是这般。民国元年，遍天下都是革命党，到了四年，遍天下都是官僚派。这类滑稽的风气迁流，确是中国人易于改变的经验。又如袁世凯篡国的时代，有位大人先生上表劝进说，“赖大皇帝之威灵，军未浃旬，而江表戡定”。转眼之间，帝制取消，他又劝退，劈头便是，“慰庭先生阁下”。这不是举个二端的例。少数的例，实在可以形容中国人的普通而又普通的心理啊！所以我平日总以为在中国提倡一种新主义的精神很难得好——因为中国人遗传性上有问题——然而提倡一种新主义的皮毛没有不速成的；因为中国人都以“识时务”为应世上策。由此看来，白话文介壳的发展，顺着时势的迁流，几年以内总会有点小成绩，可以无疑了。

然而白话文学内心的命运却很有问题。白话文学的内心应当是，人生的深切而又著明的表现，向上生活的兴奋剂（近来看见《新青年》五卷一号里一篇文章，叫做《人的文学》，我真佩服到极点了。我所谓白话文学内心，就以他所说的人道主义为本）。这真难办到！第一层，我们的祖先差不多对于人生都没有透彻的见解，会说什么“圣贤”话、“大人”话、“小人”话、“求容”话、“骄人”话、“妖精”话、“浑沌”话、“仙佛侠鬼”话，最不会的是说“人”话，因为他们最不懂的是“人”，最不要求的是人生的向上。第二层，我们所居的社会，又是这般。大家醉生梦死，少数人也难得觉悟。受那样恶浊历史的压迫，被这样恶浊空气的包围，想把向上的生活当做文章的本旨——“去开辟人荒”——真是“难于上青天”的事。老实说，一千年来中国人的思想，总算经过无数的变化了，然而脾胃的本质依然如故。唐朝诗赋是时尚的，他们就拚命弄诗赋；宋朝制艺是时尚的，他们就拚命弄制艺；明朝八股是时尚的，他们就拚命弄八股；现在英文是时尚的，他们就拚命弄英文。现在的学生学英文，和当年的童生学八股，其心理乃毫无二致。他们对于文学的观念只有两层：一层用来满足他的肉欲；一层是用来发挥他的肉欲。由前一层，才有非奴隶而似奴隶，非囚犯而似囚犯的献谀文、科场文；由后一层，才有非妓女而似妓女、非娈童而似娈童的感慨文。所以用“曾子曰吾日三省吾身”做题目去作八股，和用“怎当他临去秋波那一转”做题目去作八股，是一种性情的两面，其脾胃乃毫无二致。他们正在那里经营猎取名利的妙用，研究乘兴遣怀的韵事。你偏引着他们去开辟成败祸福未可知的“人荒”，他们如何情愿呢？苟不至于革面洗心的地步，必超不过“高头讲章白话文”的境界。然则白话文学内心的成功，颇有点不可期了。

但是把白话文学分做内外两面也是不通的办法。所谓真白话文学，必须包含三种素质：第一，用白话做材料；第二，有精工的技术；第三，有公正的主义。三者缺一不可。美术派的主张，

早经失败了，现在文学上的正宗是为人生的缘故的文学。譬之于人物：人物所由成是两面的，一、才具；二、德行。加特林、拿破仑、业赫那拉氏、袁世凯未尝无才具，然而总不能说他是人，人物更不必论了。易卜生是近代戏剧的革命家，一半由于他革戏剧的艺术；一半由于他革人生的观念（参看 Bernard Shaw's *The Quintessence of Ibsenism*）。俄国在近代文学界中放了个大异彩，一半由于他的艺术，一半由于他的主义。所谓世界的文学出产品者，何尝不是用一种特殊的语言写出的呢？但是经过各国翻译之后，艺术上的作用，丧失十之六七了，依然据有第一等的位置，只为它有不朽主义的缘故。我们为什么爱读《孔雀东南飞》呢？因为它对于人生做了个可怕的描写。为什么爱读杜甫的《石壕吏》、《兵车行》呢？因为它也对于人生做了个可怕的描写。为什么重视王粲的《七哀诗》而轻王粲的《登楼赋》呢？因为《七哀诗》是悲悯人生的，《登楼赋》便不相干了。林纾揣度现在主张白话的人必以为"《水浒》、《红楼梦》不可思议"，真是妄以小人之心度人的话。我们固不能说《红楼梦》、《水浒》不是文学，然亦不成其为真有价值的文学，固不能不承认《红楼梦》、《水浒》的价值，然亦断断乎不能不否认它们的主旨。艺术而外无可取，就是我们应当排斥的文学。平情而论，中国人用白话做文章，已经好几百年了，然而所出产的都是二、三等以下的事物，这都由于没有真主义的缘故。现在大家所谈的文学革命，当然不专就艺术一方面而论——若是就艺术一方面而论，原不必费此神力——当然更要注重主义一方面。文学革命第一声炮放去，其中就有一种声浪说道：灭信仰，造信仰；灭道德，造道德；灭生活，造生活。所以据我看来，胡适之先生的《易卜生主义》、周启孟先生的《人的文学》和《文学革命论》、《建设的文学革命论》等，同是文学革命的宣言书。我现在看到许多不长进的白话——如我所作的——真是不能乐观；如此办下去，势必有"骈文主义的白话"、"八股主义的白话"、白话的墓志铭、神道碑。我

们须得认清楚白话文学的材料和主义不能相离，去创造内外相称、灵魂和体壳一贯的真白话文学！

所以我们现在为文学革命的缘故，最要注意的是思想的改变。至于这文学革命里头应当有的思想是什么思想，《人的文学》中早已说得正确而又透彻，现在无须抄写了。

但是单说思想革命，似乎不如说心理改换包括些。因为思想之外，还有感情，思想的革命之外，还有感情的发展。合感情与思想，文学的内心才有所凭证，所以泛称心理改换，较为普遍了（思想原有广、狭两层意思。狭意的就是心理学上所谓“思想”，广意的就是心理的总称。《思想革命》一篇里所谓思想，当然不是狭意的。我现在不是格外立异，是为说明的方便起见，分别讲去，免大家误会）。思想一种心理作用，发达最后，因而力量比较的薄弱。必有别种动机，然后有思想；而思想所得，又不多能见诸行事。思想固然有一部分创造的力量，然而不如感情更有创造的力量；感情主宰思想，感情决定行事，感情造成意志。感情是动力，因而影响一切的效果很大。这是思想所不及的。我们与其说中国人缺乏“人”的思想，不如说他缺乏“人”的感情；我们与其说俄国近代文学中富有“人”的思想，不如说他富有“人”的感情。思想尽管高明，文章尽管卑劣，一旦有深沉挚爱的感情发动，自然如圣灵启示一般，欲罢不能（宗教徒所谓圣灵启示，就是感情的大发动）。中国人是个感情薄弱的民族，所以从古以来很少伟大的文学出产。现在希望一种有价值的新文学发生，自必发挥我们大家的人的感情，受一件不良社会的刺激，便把这刺激保持住，来广大起来，研究起来，表现出来，解决了来——于是乎有正义的文学。

我现在有一种怪感想：我以为未来的真正中华民国，还须借着文学革命的力量造成。现在所谓中华民国者，真是滑稽的组织。到了今日，政治上已成“水穷山尽”的地步了。其所以“水穷山尽”的缘故，想由于思想不变，政体变了。以旧思想运用新

政体，自然弄得不成一件事。回想当年鼓吹革命的人，对于民主政体的真象，实在很少真知灼见。所以能把满洲推倒，一半由于种族上的恶感，一半由于野心家的投机。我仿佛记得孙中山在《民报》上拿唐太宗比自己，章太炎在《訄书》上居然有“后王者起”的话头。唐太宗是什么人，还不是杨广一流的人才而又败类的吗？章太炎在当年并不主张共和，是大家知道的。至于有人竟自把“饮冰内热”、“一卧沧江惊岁晚，几回青锁点朝班”，两个典故，当做名字，去鼓吹“开明专制万能”的主义，更全是旧思想了。革命的主动人物既已如此，被鼓吹的人也就可想而知。学者的心里忘不了“九世之仇”，一般人的心理又要借着机会躁进。所谓民主主义，只好当幌子罢了。所以民国元二年间像唐花一般的“怒发”和民国三、四年间像冰雹一般的摧残，都是专制思想的表现，都是受历史上遗传思想的支配，都是用“英雄”、“豪杰”、“宦达”、“攀权”的人生观弄出来的。想“宦达”、要“攀权”的人固不足深责，至于“英雄”、“豪杰”又何尝不是民贼的绰号呢？用这种精神去造民国，不用平民的精神去造民国，岂有弄成不政治昏乱、四方割据的呢？到了现在，大大应该有一种根本的觉悟了：形式的革新——就是政治的革新——是不中用的了，须得有精神上的革新——就是运用政治的思想的革新——去支配一切。物质的革命失败了，政治的革命失败了，现在有思想革命的萌芽了。现在的时代恰和光绪末年的时代有几分近似：彼时是政治革命的萌芽期，现在是思想革命的萌芽期。想把这思想革命运用成功，必须以新思想夹在新文学里，刺激大家，感动大家，因而使大家恍然大悟；徒使大家理解是枉然的，必须唤起大家的感情；徒用言说晓喻是无甚效力的，必须用文学的感动力。未来的真正中华民国靠着新思想，新思想不能不夹在新文学里，犹之乎俄国的革命是以文人做肥料去培养的。我们须得认清楚我们的时代，认清楚了，须得善用我们的时代。

二十年里的各种改革，弄到结果，总是“葫芦题”：这都原

于不是根本改革。放开思想去改革政治，自然是以暴易暴，没有丝毫长进。若是以思想的力量改造社会，再以社会的力量改造政治，便好得多了。——这是根本改革。更有一层，若果不作征服的决心，而取迁就的手段，又是枉然。中国人的革新事业多半如此。我们须得立定志愿去克服旧主义（不适时的主义）——这是改革的根本手段。天地间事，不是东风压倒西风，就是西风压倒东风。各不相下，便成旋风，旋风是最讨厌的。所以调和是迁就的别名，迁就是糟糕的绰号。政治上讲调和，才有今日的怪现状，学术上讲调和，才有所谓“古今中外党”。

梁任公先生能发明新文体，因而有所谓“新民派”，是极好的事了，然而偏要和策论的调头调和，其末流便成一种浪飘飘的，油汪汪的报纸文。——这是文学上的调和。须知天地间的事物不是一件一件、一段一段的独立的，是互相关连的。所以西洋成西洋的系统，中国成中国的系统，动摇一件，牵动多种。调和是没成效的，必须征服，必须根本改换。改革的作用是散布“人”的思想，改革的武器是优越的文学。文学的功效不可思议，动人必速，入人心深，住人心久，一经被他感化了，登时现于行事。用手段高强的文学包括着“人”的思想，促动大家对于人生的自觉心，是我们的使命。我们须得认清楚我们的使命！认清楚了，须得竭力完成我们的使命！

总而言之，真正的中华民国必须建设在新思想的上面。新思想必须放在新文学的里面。若是彼此离开，思想不免丢掉它的灵验，麻木起来了。所以未来的中华民国的长成，很靠着文学革命的培养。文学原是发达人生的惟一手段，既这样说，我们所取的不特不及与人生无涉的文章，并且不及仅仅表现人生的文学。只取抬高人生的文学，凡抬高人生以外的文学，都是应该排斥的文学。

民国八年四月五日

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

随感录（四则）

一

现在骂我们的人真是多极了，有几个人和几家报纸竟似以骂我们为职业样的。在这些话头里实在很难找出几条可以纠正我们的。不是“人首畜鸣”的形容词、“祖龙一炬”的愿欲词，就是浑浑沌沌的非难词，最了不得的还是些逻辑上有点欠通的话。其实我们何尝算什么了不得的呢，然而竟碰不到一个可以使我们戒惧的敌人，真是我们的不幸了。说到这里，不由得心灰意淡，胸膛上像用冰冰过一般：眼看这死气沉沉的中国，由灰色变成黑色。

起先我对于骂我们的话还要看看，后来觉得时间来不及，竟不看了。但是这些话头里也有一条很可注意的，就是“你们并不配创造新文学”！

配不配之间，你要讲究，新文学三个大字也不是可以囫囵吞枣的，若是这样的一呵之后，接着说道，“你们可再也不要开口了！”像东京的一个留学生远远的寄一贴膏药把我——我们却不敢领教。新文学固不是可以随便做到的，然而做新文学的个前驱，的个萌芽，的个雏形，未见就是不可能：日月之光固不配，

日月未出以前的烟火之光，未见就是不配。中国人的老脾气是“不以众人待其身，而以圣人望于人”。对于因循的人，总给几个开心丸吃；若有不安于因循的，大家就要逼着他立时给人十全的成就看看；立时拿不出来，便被人家鼻孔里哼出一道冷气，连声的说，“不兴不兴”！社会上的烦恶新机，真“如农夫之务去草”，“绝其根本，勿使能殖”！

但是话虽如此，我们还要承认我们不是天才。惟其承认不是天才，更要努力，看这人造才比天才究竟差得怎样。

天才真不易遇到，有时一生之中，看不出谁是天才。这不是说没有天才，是说天才不容易看出来。任凭甚么时候，都有若干了不得的人物。天才决不会稳稳的停在社会中间，不是社会把他挤到顶上去，就是社会把他压到紧紧底下来。挤到顶上让他发泄的时候，万不得一；通常总是把个两三丈高的石碑放在他背上，让他脊椎横断，七窍流血，到死不得翻身。从来社会待天才是这样的，所以历史上的色彩老是不鲜明。我们幸而不是天才，还不受这样的待遇，还许我们喘气。趁这喘气的时光，留心天才挤他到顶上去。他有成就，也和我自己一样，反正是人类的成就。至于对于一般的人，大可有什么、用什么，很不必客气，因为客气最对不住人。一句话说，我们的行径要“见善若惊，疾恶如仇”。

惊的结果必至于给自己添无数苦恼，仇的结果更要吃无数的亏了。然而人生不过百年，吃亏不过一死；盖棺是大家不免的，盖棺以后，还有甚么赚便宜吃亏呢？个人是人类向着“人性”上走的无尽长阶上一个石级，只要把这一级的职分尽了，那普遍的价值永不消灭。

我们须得提着灯笼沿街寻“超人”，拿着棍子沿街打魔鬼。一旦魔鬼反手，把我们打死，全算该当就是了。

二

除去遗世独立的狂人而外，世上常见的狂人大约有三类。一是色狂；二是利狂；三是名狂。

色狂的人满脑袋里装着许多生殖器，他的神昏气殆不消说了；利狂的人被一个大钱的孔套在脖子上，上气不接下气，他的可怜也不消说了。社会对这些还不百般的恭维，就是暗地里崇拜，还不见得明目张胆的恭维去。独有名狂一项，大家以为是最好的：得名狂病的人，终是求名得名，如愿以偿。大家看到有这类的妙用，就要群起效法了。他们骨子里面还不是爱名，以为名中自有黄金屋！名中自有千钟粟！名中自有颜如玉！人的事业和学问，全仗着清明的心境，冷透的眼力，安静的态度。诸葛亮说，“非淡泊无以明志，非宁静无以致远”。这话从不好的方面想来，好像有几分道士气，但是其中也有一部分的真理存在。必定心神守得住，才真能有心得呀！

社会中制造各样人形颠倒，各个人物的权威就是名。名是一种偶像。把它看破，一文钱也不值了。

社会待人分两等：一等冷，一等热。冷到极处，像水一般，可不能加了。被水的人虽难过，还能勉强忍得。热到极处，“被恭维得烙铁一般的热”——这是社会上的常态——可就断难忍住了，还不若一刀杀断的刑罚好受。名的实效是一把红烙铁！——大家认清楚者。

也有好名而无害的人。陶潜好名心重达于极点，却也有超于无数人的成就：因为他求没有名的名，不求生前的名。

必不得已而好名，还是求身后之名。

三

屈平是中国第一个文人，不特就时代而论他最早，就是就价值而论他也最高。他说，“长太息以掩涕兮，哀生民之多艰”。文人的感情，文人的意念，必当如此。

从他以后，文人的出产累累不绝了。其中自然也有几个真可崇敬的，但是下流不堪的占百分的九十九。问他何以下流呢？我答道，为他专门发挥肉欲的缘故。他们不特自己崇拜肉欲，并且把一切肉欲都说得神圣了，引诱无数的人赴狗男女的大壑。譬如狎妓，是人格所不许的，偏偏古今的文人都以为韵事；引诱良家妇人更发生法律问题，文人却深深乐道，毫不以为是自己的耻辱。至于热衷的心理，乖戾的气象，一般文人更以为非此不足以为文人。譬如司马相如的《大人赋》，这个“乌托邦”就真不堪了，都是些饮食、男女、宫室、车马的愿欲充满到极处的话，没有丝毫理性上的了解。程老大说文人“玩物丧志”，其实比“玩物丧志”罪加十等。因为一般文人脑袋里所盛满的都是些酒食、生殖器、皇帝老爷。文人做到手，“人”可就掉了。

文人所最要做的是大官，平日总在那里梦想“相国风流”。“相国”还不威武，又在那里梦想“将军气概”。我曾在唐人律诗里找出四句可以表现文人的中枢意念的：两句是杜甫的“一卧沧江惊岁晚，几回青锁点朝班”；两句是刘长卿的“建牙吹角不闻喧，三十登坛众所尊”。这四句是文人心理上的“入相出将”——失意的入相，得意的出将。有的人竟是以将相自负，有的人不过口里随便说说，以为不这样不足以为文士；谈说惯了，就不免一阵一阵发昏，忘了天高地厚皇帝远，自己是一副甚样嘴脸。胡闹像杜甫，也在那里以皋陶、契稷自负，老着脸儿说，

“致君尧舜上，再使风俗淳”。然而“出将入相”的戏台不过在心上过来过去，毕竟还是“功名从此负心初”，一生做人的清客。清客是一方面“便辟、善柔、便佞”，无所不至；一方又露出傲骨嶙嶙的像道来。这样热中还不到家，竟有李商隐一流人，老实着说，“君王不得为天子，只为当年赋洛神”。充满这句的意思，直是吴起的杀妻主义了。

名士是文人的别号，我们现在可以说名士是文人的第一位。做名士的不可不发挥肉欲，肉欲里的第一条是男女。所以要做名士的人第一步是想像出一个对手的美人，好来嗟叹、咏歎，“不知手之舞之，足之蹈之”。起初是造想像的美人，后来更进一属，性格（Sex）顿变，居然在文字上给自己擦脂抹粉起来，俨然是一位美人了。美人是文人的第二位。然而宋玉、潘岳一流的人毕竟太少，左思、罗隐一流人占大多数，用上吃奶的力气弄脂粉，毕竟不像，其结果字里行间不见美人，但见“龙阳才子”的气像。龙阳是文人的第三位。合起名士、美人、龙阳三件事务来，就成了文人的三位一体。这不是我好骂人，请看古今的文人以妓女自况的有多少，现在更有几位三四等的文人，居然以像姑比喻自己的身世。文人的成就真算圆满了，所恨者“幸而为男，差无床箦之辱耳”——“幸”该说“不幸”，“辱”该说“荣”。

念上几部诗文集就要这样，自己做几回更是服毒。或者二十岁以下的人不曾受毒气，“救救孩子”！

“哀生民之多艰”的文学家——这是我对于未来中国所要求的！

四

文章大概可以分做外发（Expressive）和内涵（Impressive）

两种。外发的文章很容易看，很容易忘；内涵的文章不容易看，也不容易忘。中国人做文章，止知道外发，不知道内涵。因为乃祖乃宗做过许多代的八股和策论，后代有遗传性的关系，实在难得领略有内涵滋味的文。做点浮飘飘的、油汪汪的文章，大家大叫以为文豪；做点可以留个印象在懂得的人的脑子里的文章，就要被骂为“不通”、“脑昏”、“头脑不清楚”、“可怜”了！

《新青年》里有一位鲁迅先生和一位唐俟先生是能做内涵的文章的。我固不能说他们的文章就是逼真托尔斯泰、尼采的调头，北欧中欧式的文学，然而实在是《新青年》里一位健者。至于有人不能领略他的意思和文辞，是当然不必怪。果然我今天在上海一家报的什么“泼克”上，看见骂他的新教训，说“他头脑不清楚，可怜”！

我对于这“头脑不清楚”一句话有个很好的比喻。譬如一位俄国的文学家，像貌很怪的，思想很不经常的，说话很奇的，旅行到世界最多妓女的意大利一个城里，被一个妓女看到了，他的话又被这妓女听了。这妓女很以为怪，连着说，“头脑不清楚，可怜”！这现象是当然。人和人的心境不同，断不能都相了解。

我平素常想，若是有人骂我，必须回答时，最要紧的是要把骂我的话看清楚了，懂透彻了，然后就他的本源之地驳去。若是丢开本题，专弄几句不相干的话回敬，既没有打赢官司的希望，更糟蹋了自己的纸墨。像这位署名“记者”的新教训真是驴唇不对马嘴：若是把他原来的两次骂人画，一次骂废汉字的是狗心，一次骂某君崇拜外国偶像，而且“轻佻”、“狂妄”……等等，和鲁迅先生对他作进步的美术家的要求一则随感录（见《新青年》六卷一号）、唐俟先生批评他的一则随感录（见《新青年》六卷二号），再加上他这一段新教训，就真好看了，只可惜我们《新潮》没有这些闲钱。鲁迅先生对他作进步的美术家的要求，碰了一鼻灰；唐俟先生对他那画里说的读罗马字时，全是外国狗叫不以为然，他就说“一个问题”、“又一个问题”……（可怜）。他

这心理原好分析，一则是不愿长进，不愿作有思想的讽刺画，只要作无理性的骂人画；二则是——或者——维持他们贵“泼克”骂人的专利；三则是不肯服气（就是他们贵报所说的“怙恶”）。但是负气还有什么效果呢？他既然没有什么道理说，我现在当然也没有什么道理驳——况且我是局外人。

然而我觉得唐、鲁两位先生也不免多事。上海的一般自以为的文艺家、美术家、评剧家——一般的“洋场少年”——生就一副滑头面孔，挟着一副鸽子英文，买到几本炭铅画帖，运用几部肉麻的骈文诗词，去赚不够用的钱，还不清的嫖账；又是一天吃到晚，神经细胞都起变态，好比背上驼着很长的一个石碑，喘气不得，还有什么工夫去“思想”，去“进步”，去作正义的讽刺？老实说，上海一块地的空气真是该经洪水的了。有见解的人自然要造几个独木舟——越多越好——若是大家终不觉得，必欲翻车而后快，也只好由他。人各有所好，画春宫的以为春宫是美术；打脸谱的以为脸谱是美术，由他以为美术去就是了。觉悟后再说，那时说了才有益（上个星期他这“泼克”上还印着一个什么娘的“玉照”）。

有位好事的医生，看到有那种症候的人，就要注射六零六。偏有一般有那种症候的人不以为苦，觉得一旦而成疮，“红肿之处艳如桃花，溃烂之时美如乳酪”。这位医生的好事，直不啻剥夺了他的人权，削去了他的自由。那一般的什么家抱着他那样的画儿文儿，未尝不以为“艳如桃花，美如乳酪”，早经登峰造极了，还有什么叫作进步。所以“这进步的美术家”的要求是多事。

这位所谓美术家又谈什么偶像。泛说起来，任凭天地间什么事务，都像偶像，没有古今，也没有中外。某甲破坏了一种偶像，而他自己所树立的、用来破坏某种偶像的，过了些年，又成偶像。无论何人，都不能自以为他自己所据的永远不会成偶像。反过来说，天地间的进化，全靠新偶像代替旧偶像，决不是惟一真理代替偶像，因为惟一真理不是人——或者当说现在的人——

所能晓得的。觉得别人的是偶像，所以要去破坏，觉得自己的或者也不免是偶像，所以一旦发明了一个更新的——就是较好的——便可把旧有的弃掉，不必牢牢守着。若是说，某某道理于人生有害，使人类不能进化，就是偶像，就当破坏，然而别人也不妨说人生进化都像偶像。甚而至于摆脱世界上一切拘束——一切偶像——去求真生、永生，而真生、永生更是两个大偶像。基督教劝人不要拜偶像，而尼采说，基督教就是偶像。尼采是位极端破坏偶像家，而尼采式的超人也不免是一种偶像。中国的老子极端破坏偶像，而他的"绝学无忧"还不免是偶像。做人到了出世，发议论到了阮籍的"大人先生"，任凭翻上十万八千筋斗，终打不出"世界大偶像"的范围。

但是，虽然古今中外都不免像偶像，然而我们在一堆分不清楚的偶像和非偶像中，也有法子选择。这法子就是认明白时代的关系。但凡适于当时的、对于当时最多数的人类有平等的利益的，都认以为非偶像，反是，都认以为偶像。若是，问为什么要顾"人类"和"利益"呢？难道"人类"、"利益"不也是偶像吗？我却无从回答，只好说我的直觉这样，并且我觉得别人的直觉也是这样。一人乐不如大家乐，死了不如活着。既然认清时代了，我们应当晓得我们不是三皇五帝时候的人，又不是一百零一世纪时候的人。由前一说，我们不必保护三皇五帝时代的"非偶像"，由后一说，我们也不必相信自己的道理到了一百零一世纪还不成偶像。这只有比较的差别，人世上没有绝对的道理、"天经地义"。孔丘当年把神的知识转成历史的知识，我们若是和孔丘同时，定要崇拜他，上他个偶像破坏家的高号；但是到现在，孔丘又是偶像了。孔丘说，"述而不作，信而好古，窃比于我老彭"。尼采说，"让每件东西的价值都被你重新决定"。或者是过几世纪，尼采这话又成偶像，也未可知。果真成偶像，成的很快，尼采死而有灵，必是不怒而喜。孔丘若有"在天之灵"，看见现在许多人说他是偶像，也必然不怒而喜。这样，才见人的人

性。而人类的进化，全仗这偶像的新陈代谢。五通神到了现在是偶像，若倒退上五千年，便是当然，不可说是偶像。Apollo诚然也是个偶像。但是从这偶像生出希腊人自由尚美的精神，到了现在，这精神在人世上还正发扬。我们就不妨用这偶像打破专门制造生殖器崇拜的五通。更清楚着说，我们拿人道的偶像，打礼教的偶像，是应该的。

但是这位用崇拜外国偶像一句打人的美术家，却是很好的一位偶像保护家。他用外国偶像四字把别人破坏中国旧偶像的事件扫过，便成就了他的保护中国旧偶像——如汉字、旧文艺等等的作用。中国人最会把舶来的事务想出个新用法。偶像一个名词到中国，就成了保护偶像的器具！

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

毛子水《国故和科学的精神》识语

两三个月以前，我就想做篇《国故论》，大旨是：

（1）研究国故有两种手段：一、整理国故；二、追摹国故。由前一说，是我所最佩服的：把我中国已往的学术、政治、社会等等做材料，研究出些有系统的事物来，不特有益于中国学问界，或者有补于“世界的”科学。中国是个很长的历史文化的民族，所以中华国故在“世界的”人类学、考古学、社会学、言语学等等的材料上，占个重要的部分。或者因为中华国故的整理的发明，“世界的”学问界上，生一小部分新彩色——如梵文的发明，使得欧洲言语学上得个新生命，婆罗门经典入欧洲，便有叔本华派的哲学，澳洲生物界的发明，进化论的原理上得些切实的证据等等——亦未可知。我不是说中华国故里面有若干完全的系统，为近代欧洲所不及的；我是说中华国故里面或者有几项可以提醒我们（Suggestions）。至于追摹国故，忘了理性，忘了自己，真所谓“其愚不可及”了。

（2）所以国故的研究是学术上的事，不是文学上的事；国故是材料，不是主义。若是本着“大国故主义”行下去——一切以古义为断——在社会上有非常的危险。

（3）国粹不成一个名词（请问国而且粹的有几），实在不如国故妥协。至于保存国粹，尤其可笑。凡是一件事物，讲到保存两字，就把往博物院去的运命和盘托出了。我们若真要做古人的肖子，也当创造国粹（就是我们自己发明点新事物），不当保存

国粹。天地间事，不进就退，没有可以保存得住的。

(4) 研究国故必须用科学的主义和方法，决不是“抱残守缺”的人所能办到的。

(5) 研究国故好像和输入新知立于对待的地位。其实两件事的范围，分量需要，是一和百的比例。

现在有毛君这篇文章，意思固然是妥当万分，就是文章也极畅快。我佩服的很，自己的文章大可不做了。

(原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号)

通信·因明答诤

陈嘉蔼兄鉴：

（上略）《因明浅说》第一项“因明的定义”中说道：“自教相违、世间相违的两种过，很阻碍人家的知识，反对科学为公的定理。所以下定义的时候，没有科学的字样。”这话原不错，但后来又指这个为因明里龌龊的东西，却错了。（中略）他虽然出于宗教，并不损伤思想自由的精神。何以故呢？第一要知道。本来是辩论术，不是伦理学。这个意思，浅说里表白的很明。第二要知道他是宗教家的辩论术，这意思也不必细表。由这两层，不但失掉争辩本意的，如“相符极成”要算是过，失掉宗教家争辩的本意，也算是过。宗教争辩的时候，他如果立一个“自教相违”的宗，那还争辩什么呢？所以也不能不算他是过。为什么说他不伤思想自由呢？因为你要自己推理的时候，此过不算过。如果算过，即不许违教，那岂不是陈那于“自悟门”自己废除的“圣教量”又复建立了么？“世间相违”一过，更不算数。因为凡要建立一义，都要求其不违世间，还有什么可建呢？所以大疏引陈那在理门论中自己的讲法而说道：“以不共世间所共有知故，无有道理可成比量，令余不信者信怀兔非月。”这似乎是为“世间相违”示个范围明其所指的样子。不但如此，就是有时遇见这没有法子令人相信的宗，也还可以立。大疏征引真唯识量，正是为此。加个“真”字在上边，明依胜义，不依世俗，就可以立得。这是标简的法子之一。也并非在玄奘手里才兴的。所以大疏又举掌珍为例。掌珍所立偈，本来又违自教，又违世间。因为标

"真"字，便不为过。可见思想尽可自由了。如果思想自由，就无龌龊之可斥。

震瀛答：我没有说因明不是伦理学〔所以有（推理用的因明）一节〕。想的时候就是论理学；用的时候就是辩论术。一而二，二而一，没有"理"，怎么"辩"呢？既然入了伦理学的范围，就不管是宗教家、非宗教家，一样的待遇。化学家和人打官司，带几瓶药料做证物；地质家被人控告，拿几块石头替自己辩护，法庭上的法官，还不只骂他"龌龊"呢！化学家上法庭，忘记带几个药料瓶，瓶未必有过。法庭上只讲法，伦理学只讲理。非洲土人杀了一条蛇，他们宗教的官司，定了个死罪。

我依然用普通的眼光去观察，摇摇头道："这不算什么过！"〔以上答（失掉宗教家辩论的本指。也算是过）〕

人天五乘，同是佛祖所立，其间互相矛盾的很多。尤显著的，大乘"万法唯识"，不许有物质极微；小乘却对立心物，许有极微（如萨婆多派）。我们为尊者讳，勉强说那是为凡夫下乘人立教的。这是"晚年定论"。陈那一边废除"圣教量"，一边添设"自教相违过"，我只就事论事；不能代他解答。〔以上答（不许违教，岂不是陈那自己废除的（圣教量）文又复建立了么）〕

陈那说的只可作为"因"过。成比量的靠着"因"。"宗"不过是比量比得的结果。如果"宗"是"世间所共有知"，何必用比量去推求呢？大疏说得很对很对。但对的是大疏，不对的依然是陈那，因陈那没有说明这"世间相违"有甚么紧要的"例外"咧。〔以上答（世间相违）一段〕。

《浅说》中又说："陈那是宗教改革家，故此他把先业禀宗跟住圣教量一齐废掉"。这说我不能承认。先就这两件事说：第一，"先业禀宗"之所以不可为宗，是因为他又失了争辩本意；并非为他束缚人的思想。大疏明明说道："若二外道共禀僧佉对诤本宗，亦空无果，立已成故。"（中略）"篇所许"与"先业禀"之所以不可为宗都是为其"立已成"。就如唯识家已经说了不执识

有，何须更争其不有呢？除了这“何须更争”的意思外，并无别的意思是废“先业禀宗”的用意。你以为废“先业禀宗”是改革思想之束缚的意思，不知道其结果正相反。废了之后，颇足叫人于已经说过的道理不再求其理，无形中不是把宗教的信条给保存了么？不过事实上这废的结果并没积极的保护宗教信条的效能。你如果于已经说过的道理有疑，还可以立宗。因为那时候你立的宗已经不是“先业禀”了。第二，“圣教量”之废除，虽在陈那手中废的，其实外道因明与佛教因明不同。外道因明于“圣教量”是很重要，佛教因明却早不废之废了。佛典中讲这种东西的地方，老早的如龙树的方便心论、回诤论、无著的瑜伽师地论、阿毗达磨集论之类，已为陈那开其先。龙树于方便心论中不叫“圣教量”，叫作“随经书”，他有“经书意亦难解，云何取信”之言；又说“此中只有现见为上”。又于回诤论中把这些量一齐推翻，概不算数，以表示佛教的精神。无著于瑜伽论中虽举三量，而他自己于集论中讲明什么叫“圣教量”的圣教呢？就是不违现比二量之教。佛教讲因明的人，也就莫早于他二人了。他二人既然如此，就可以说佛教对于此事自始就是二量主义，所以陈那之改革，不算什么改革。乃至假设无龙树等在先，也不算什么大改革。因为你要晓得佛教是无信条的宗教啊（参看我的《印度哲学概论》）！他在那里破遍计所执，从何处求他的圣教呢？由上所说，陈那废“先业禀宗”与“圣教量”，虽然是有所改革，却不是什么宗教改革。所改革两事，都与宗教无干。他就不是什么宗教改革家。其次我要说的，佛教虽然也有要改革的地方，那改革的人也可以叫作宗教改革家，但不是你所说的那宗教改革家。因为你说话之先，说了“宗教性”三字在前边，就仿佛宗教改革家是要在“宗教性”改革。你没看见我的讲议论宗教一章说这“宗教性”在印度各宗就缺乏，与别地方的宗教不同。在佛教更是正正与这“宗教性”大反对，是用不着这样的改革家的。故此我于你说佛教里的陈那是宗教改革家的话，不能承认。再其次我

要说的：这陈那是个学术改革家，他改三量、四量为二量，不可看作减去一两个量。他删掉“圣教量”，莫看作排斥圣教两个字。他是把“量”的观念根本变更。因为“量”的变更而后只余下二量的。他的“认识论”都从此而建立，实为前此所无。这话很长，我只好且止旁论了罢。

熹璘答：论“先业禀宗”一段很对。却失了我的本意。我问这“先业禀宗”有胜义呢？还是没有胜义呢？若是胜义，正如先生说的“明依胜义，可以立得”。何必废除呢？若是这胜义可以行于往日，不可行于今时，浅说于讲过胜义如议院通过的法案变成法律，法律也非万年不变的。根据法律，就可以改造法律，却不是废掉法律。根据胜义，就可以改造胜义，却不是废掉胜义。胜义断不能废掉，何以故？经过辩论“立已成”故。反转来说，可以废掉的决不是胜义，何以故？没有经过辩论，“立未成”故。因此，我知道陈那废除的“先业禀宗”决不是胜义，何以故？胜义不能废除故。不是胜义决不是“立已成”，何以故？凡说胜义，皆是经过辩论“立已成”故。故此知道陈那废除“先业禀宗”的本意，因为他不是胜义；因为他是“立未成”的。有人驳我：胜义虽定，这宗有这宗的胜义，那宗有那宗的胜义。我答：好啊！这不是“宗教性”是甚么呢？试问伦理学的断按，有这宗、那宗的区分么？伦理的断按，没有英国人、美国人的区分，因为他不是“宗教性”故。因明的“先业禀宗”，却有佛弟子鸺鹠弟子的区分，因为他是“宗教性”故〔以上答论（先业禀宗）一段〕。

佛典中讲“圣教量”最早的地方，是解深密经。经中如来成所作事品说的“证成道理”，有五种清净相：1. 现见所得相（现量）；2. 依止现见所得相（比量）；3. 自类譬喻所引相（譬喻量）；4. 圆成实相（合上三量而为真能立）；5. 善清净言教相。（圣教量）经说，“善清净言教相”者，谓一切智者之所宣说，如言“涅槃究竟寂静”。经又说：“如是证成道理，由现量故；由比量故；由圣教量故；由五种相，名为清净。”可证。讲这种东西，

龙树无着却在后头咧。解深密经五相并列,没有废除"善清净言教相"的明文,何以见得最初佛教的因明,对于"圣教量","不很重要,不废之废"呢〔以上答(佛教对于此事自始就是二量主义)〕?

陈那废除"圣教量"的说话,不是我创造的。《大疏》卷一道:"古说或立六量……陈那菩萨废后四种。随其所应,摄入现比。故理门云:彼声喻等,摄在此中。"先生追深一层说的未尝不对,不过我说自一九一二年,中国始变共和国;先生却说二千年前的周朝,中国已有共和国,很费张罗考据的罢了(以上答引龙树无著的一段)!

我说陈那是个宗教改革家;不是说他是佛教改革家。"改革"两字,有救正补直的意思。当时佛教要救正补直的很多咧。因明即其一端。《大疏》卷一说:"佛说因明,玄妙难究。如来灭后,大义沦绝……妙吉祥菩萨因弹指警曰……匡正颓网,可制因明。"起信论义记要诀道:"佛灭后一千年,异道勃起。往往沙门抗论。不谙熟因明论,即受枉屈。于是陈那天主二大士,鉴其时运不获已,制因明论。"可知陈那用因明去匡扶佛教,正如马丁·路德用拉丁文去驳诘罗马教皇相等。马丁·路德不是反对耶和华可以叫做宗教改革家;陈那不是反对释迦牟尼也可以叫做宗教改革家,事同一例了。苦苦相诘的都是这"宗教性"三字。先生!你头一段不是说过"因明是宗教家的辩论术"么?为什么在那段又回护着他的"宗教性"〔原文(失掉宗教家争辩的本意,也算是过)。分明回护他的(宗教性)〕。在这段又撇清他的"宗教性"呢?讲义说的固然很对,须知浅说第一品的悬谈是把因明笼统的全体立论,并没有分开什么"外道因明"、"佛教因明"咧。佛教没有"宗教性"还可以说得去,连所有外道都没有"宗教性",谁人敢信呢?悬谈说的因明,不限于佛教,陈那的改革,何以见得不是对待外道呢?陈那整理因明,是把"外道因明"、"佛教因明"一齐整理的。整理之先没分彼此,整理之后,辩术发明,有胜义的佛教振兴,没有胜义的外道摧灭。这是结果问题,不是手段问

题。据没有“宗教性”的佛教来驳我有“宗教信”的因明，似乎不行吧〔以上答（陈那不是宗教改革家）及论（宗教性）一段〕！

《浅说》上又题出“废喻问题”，我觉得于因明上未妥。你所说的“于辩论上有喻，就谨严得多”。这话固然不错，还有要紧的：就是没有“喻”，那与我对辩的人，简直不会明白。我未立宗的时候，他何曾不晓得这宗的“有法”，有那我所立的因之法。然而他竟自不会立我所立的宗，就因为他心目中没有我所立的因同我所立的宗法的关系。必等我把这因与宗法的关系点出，他才明白这“喻”之为用，正在此了。你谓何如？

嘉谟答：这很是很是。我也不主张废“喻”的（原文可见）。浅说引陈伯年先生难“喻体”的一段，大疏（卷四）已有解释：“古师难意：若喻亦是因所摄者，喻言应非因外异分，显因义故。应惟二支，何须二喻。陈那释云：事虽实尔，然此因言，惟为显了是宗法性；非为显了同品异品有性无性。故须别说同异喻言。意答：喻体实是因尔，不应别说。然立因言，正惟为显宗宗法性是宗之因；非正为显同有异无顺返成于所立宗义。故于因外，别说二喻，显因有处，宗必随逐，并反成故，令宗义成”……

以下都是说“喻体”设立的必要，此处写不得许多。最好是先生特别提出一篇给大家研究。

以上的话，因为你的浅说在《新潮》宣布，也请你替我在《新潮》宣布出来。并且似乎记得傅斯年君在《新青年》某篇论文里论到这“自教相违”一事。又此次答《时事新报》中自己说：“平日最恨因明上的喻依。”大约都是不曾细究原书，高下批评。所以我愿把以上的话公之于众（这不细究原书就下批评，是我自己所常犯的毛病。不敢讳。只是我们大家应当彼此相戒罢了，非责备傅君也。又这“喻依”并非别的什么东西，就是归纳中个个事物的一个，与平常人讲话时喜欢打个譬喻不同）。

嘉谟说：这话让我的朋友傅君答。

梁漱溟

梁先生：

先生对于《因明浅说》的教导，我是很佩服感激的。上头分段答复，因为研究真理的热诚驱遣所致，并非敢故意“诤难”。《论语》记宰我问三年之丧一段，注疏家谓“宰我启愤于夫子，义在屈己以明道”。果然宰我驱出孔二先生许多的话来了。我用这个法子，不晓得先生的话可以驱得出来么？

再者嘉蔼因病，《因明浅说》暂阙二期，下次当可接出。但最注意的还在人正理论白话疏，弄好先当拿来请教。

陈嘉蔼

梁先生的信里有牵涉我的几句话，我现在回答。

梁先生说，“喻依与平常人讲话时喜欢打个譬喻不同”。诚然！诚然！我当时答《时事新报》的话，本是随便写下的，不曾检点。承梁君指摘，至感！至于说他“就是归纳中个个事物的一个”，却有点不妥。归纳术是什么，归纳中个个事物的“一个”是不是可以单独举出，把“一个”单独举出是不是可以算做归纳，梁先生自然知道的，我不必说了。我以前见过印度人 Seal 做的一部 The Positive Sciences of the Ancient Hindus，其中有一段说，古因明的五段是演绎、归纳两种法术并用的，是亚里士多德、穆勒两种方术集合的。把一条挂一漏万的喻依，当做穆勒的方术，未免太卤莽了。

我在《新青年》里不曾有论因明的文章。现在把《新青年》翻了几遍，看见去年四月号里《中国学术思想界之基本谬误》一文，中有几句说（不知梁先生所指是不是它）：

因明主旨，在护法，不在求知。所谓“世间相违”、“自教相违”者，逻辑不以为非，而因明悬为厉禁，旧义不许自破，世间不许相违。执此以求新知识，讵有得者。

记者以为因明是一种主断的辩论术 Dogmatic Dialectics，不特他的方术不如逻辑的周密，就是目的也各不相同的。逻辑在中世纪也有“教会婢女”的绰号，但是后来全不用他护法，只以他为推理致思之术了。因明是为护法而设的辩术，所以才有这样的主断的条例。拿他和逻辑比，自然要是逻辑而非因明。我的朋友陈君说：“自教相违、世间相违的两种过，很阻碍人家的知识，反对科学为公的定理，所以下定义的时候，没有科学的字样。”梁先生说道，“这话原不错”。我这话和陈君这话，道理一样的。梁君既以陈君为不错了，我这话倒是错在哪里呢？敬请梁先生赐教。

傅斯年

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

对于《新潮》一部分的意见

鲁迅来信

孟真先生：

来信收到了。现在对于《新潮》没有别的意见。倘以后想到什么，极愿意随时通知。《新潮》每本里面有一二篇纯粹科学文，也是好的。但我的意见，以为不要太多；而且最好是无论如何总要对于中国的老病刺它几针。譬如说天文忽然骂阴历，讲生理终于打医生之类。现在的老先生听人说“地球椭圆”、“元素七十七种”，是不反对的了。《新潮》里满了这些文章，他们或者暗地高兴（他们有许多很鼓吹少年专讲科学不要议论，《新潮》三期通信内有史志元先生的信，似乎也上了他们的当）。现在偏要发议论，而且讲科学。讲科学仍发议论，庶几乎他们依然不得安稳，我们也可告无罪于天下了。总而言之，从三皇五帝时代的眼光看来，讲科学和发议论都是蛇，无非前者是青梢蛇，后者是蝮蛇罢了。一朝有了棍子，就要打死啊。既然如此，自然还是重的好——但蛇自己不肯被打，这也自然不消说得。

《新潮》里的诗，写景叙事的多，抒情的少，所以有点单调。此后能多有几样作风很不同的诗就好了。翻译外国诗歌也是一种

要事，可惜这事很不容易。

《狂人日记》很幼稚，而且太逼促，照艺术上说，是不应该的。来信说好，大约是夜间飞禽都归巢睡觉，所以单见蝙蝠能干了。我自己知道实在不是作家，现在的乱嚷，是想闹出几个新的创作家来——我想中国总该有天才，被社会挤到在底下——破破中国的寂寞。

《新潮》里的《雪夜》、《这也是一个人》、《是爱情还是苦痛》（起首有点小毛病）都是好的。上海的小说家梦里也没有想到过。这样下去，创作很有点希望。《扇误》译的很好，《推霞》实在不敢恭维。

鲁迅

四月十六日

傅斯年答

鲁迅先生：

我现在所以把《新潮》第三期里加入科学文一条意见自行取消的缘故，不过以为我们当发挥我们的比较的所长，大可不必用上牛力补足我们天生的所短。先生的一番见解是更进一层了。此后不有科学文则已，有必不免于发议论；不这样不足以尽我们的责任。总而言之，抱着宗旨去做就是了，管它什么体裁，什么材料呢。

先生对于我们的诗的意见很对。我们的诗实在犯单调的毛病。要是别种单调，也还罢了，偏偏这单调是离开人生的纯粹描写。我很后悔我的诗不该发表。

《狂人日记》是真好的。先生自己过谦了。我们同社某君看见先生这篇文章，和安得涯夫的《红笑》，也做了一篇《新婚前

后七日记》。据我看来，太松散了。《新潮》里第一种成绩是小说。汪、叶、杨、罗、俞诸君的著作，主义、艺术两方面都有道理——以艺术而论，我最佩服《一个勤学的学生》（也有几篇是随便做的）。

先生想闹出几个新的创作家来，实在是我们《新潮》创立的目的了。平情而论，我们正当求学的时代，知识才力都不充足，不去念书，而大叫特叫，实在对不起自己。但是现在的中国是再要寂寞没有的，别人都不肯叫，只好我们叫叫，大家叫得醒了，有人大叫，就是我们的功劳。有人说我们是夜猫，其实当夜猫也是很好的：晚上别的叫声都沉静了，乐得有它叫叫，解解寂寞，况且夜猫可以叫醒了公鸡，公鸡可以叫明了天，天明就好了。所以人家骂我们“胆大妄为”，正是我们的长处。所谓“日月出而爝火息”，正是我们要求的命运——但是日月一时不出，烛火总不令他一时息去。

斯年敬复

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

汉语改用拼音文字办法的商榷

余裴山来信

《新潮》记者：

《新潮》第三期的材料，以我的眼光看来，觉得比前二期更外着实。真是一天进步一天了！其中最有讨论价值的问题就是傅斯年君《汉语改用拼音文字的初步谈》。我国的文字，艰深晦涩而且没有一定读音的方法。字画的结合，又没有一定的准绳。所以学它是一件极费力、费时的事情，没有一些儿讨巧的法子的。除了死去记忆外，没有别的妙法。你想人类生在现在进化极快的时代，天天拼命去求新求识，尚且还来不及，还有余的功夫，去研究那读音无定，结合无定的文字吗？所以我七年前就同朋友说过，西洋的文字，好好的去研究，至迟四五年，就能够看各种的书籍了。若中国文字，至少也须得七八年的工夫，才能够看浅近的书籍。至于高深些书籍，那就非十年以上的程度不办了。你想我国中等人家的子弟，能够费七八年的光阴，在学堂里念书吗？又能够有这个力量吗？这是天然万办不到的事情，无庸说得的了。学汉文既然这么样困难，所以我国商界的人，他们就是一张浅近的新闻纸，都觉得看了不容易断句，不容易了解。怎样能够

叫他晓得世界上的大势、新潮澎湃的情形，将来的国家的根本救治的法呢？因为这个缘故，所以外国的学术知识，是就如蒸气一般，时时刻刻上升的。我国的社会是一天糊涂一天的。将来怎样得了呢？这一段话，还是我在民国二年春天，和几个同志创办《共和白话报》的时候说的。我们那个时候，也以为除了做些浅近的话，让人民容易看看，也就没有别的改良法子了。我现在见了斯年君这篇文字，是颇得我心的。有几件事，免得那般反对党，骂我们叫做“用夏变夷——又什么文字上卖国奴。几件什么事呢？(1) 是我们并不是主张废去汉字的。(2) 我们主张改用拼音文字，是为了社会上那般可怜不识字的人，和那般无力读书的有用青年，和将来无量数的青年，增进幸福。使他们容易承受些新学术、新知识的。并不是为那一般老学究和那些自命为古文家，硬要强他们从新改头换面的。(3) 这一种主张，是完全想增进我国的文化和人民的程度。并不是瞎崇外的。我们声明以后，那就要谈我们的办法了。斯年君所说的汉语的拼音文字制作方法，虽然是个“急就章”，却也很有思想的。至于施行方法，先编字典，也是要着。我对于制作字典和施行方法，有四条意见，就写在下面：

(1) 先把社会上、政治上、科学上，最普通、最常用的各“词”，依着外国文法上的八品词 Fight Parts of speech 的方法，把它都聚拢来，再着手制作。

(2) 制造拼音文字，自然以“官话”为标准。至于排列方法，我的意见，最好每一种“词”分为一卷。取类别的制度。不取那混合的制度。每卷各“词”的次序，仍照罗马字母依序排列。形式以拼音字居左，汉字居右当注解参考。像这样子，岂不是很便检查的吗？

(3) 字典制作之后，顶好先设一个“拼音文字讲习所”，把它来试验试验。看其中有什么困难的地方，效果究竟怎样的。若是没有什么困难，那就是我们的“告厥成功”了。

(4) 既然要设讲习所，那就不能不编几本拼音文字的教科书。但是已经有了字典，这也没有什么为难的了。

以上四种，是我一种胡思乱想随笔写出的意见，请诸位不要见笑的。我写到这里，也不免有些劳倦了。以后我如有关于拼音文字的意见，再行请教。

斯年君答我的通信，说"西洋的文化，实在比我国先了几步"，我也极以为然。至我说"超人"这做名词，和尼采所主张的特殊主义，是大不相同的。也不是含有什么宗教观念的。我以为一个人生在世界上，多少总要作点福利人群的事业，譬如现在美国总统威尔逊氏主张"国际同盟"，拿"正义"、"公道"四个字揭示全球。这种远识雄举，把世界各国的假面具都揭破了。这不是有超人的观念吗？但我虽然用了这个名词，觉得也不甚妥当，足下以为何如？

余裴山

三月十九日夜

傅斯年答

余先生：

尊论极好，我对这个问题当再做一篇文请教。但是须待下卷发表了。

斯年

(原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号)

对于《新潮》之评论

杨钟健来信

记者足下：

兄弟自阅贵杂志以来，心中非常感佩。因为说的话对于我们的国家和社会，虽不敢说切中时弊，却也非他一切不三不四、顺口开河的报章杂志可比了。兄弟所最佩服的，就是对于我们社会上的家庭制度，连女子人格问题。这两个事的利害和现时应改革提倡的理由，稍有常识的人，都能见到，也无用我说。而且贵志里边《女子人格问题》、《对于旧家庭的感想》、《万恶之原》、《是爱情还是苦痛》那几篇小说都说得十分淋漓尽致，足以促起社会上人的觉悟。但是说的话与用意，都是说中国的家庭不好，女子的人格该有就完了，未见对于这样重大问题，有何等具体的主张。这不是老大的一个缺憾吗？兄弟今天说这话的理由，非是驳记者诸君的主张，也非是想说我心中的所见，不过走到社会上听到两件事，似乎于这问题有点关系。因而破费半点钟的功夫，把它说将出来。第一是自从贵志出版以来，兄弟看见许多朋友同学与社会上的人阅过《新潮》的，大家都说："这样新奇的议论，看去五花八门，其实一钱不值，譬如从前科举作文的时候，题是

甚么秦始皇论汉武帝征匈奴，论唐代武功论。甲说他对，便把秦始皇、汉武帝、唐太宗赞扬一番。乙说他不对，便把他十分骂一顿；丙说他有点对，有点不对，便也‘然而且夫’几下，说他个似是而非。这样办法，那里求真是非呢？可见现在这样出奇立异的家庭改革、女子人格的问题，不过是吃饱饭，没事干，作几篇翻案的文章罢了。其实理由何尝充足？实际何尝能行呢？”他们说来说去，大意无非如此，兄弟自愧学浅，竟一时答不上了。第二，是兄弟眼见社会上许多家庭制度和女子的生活，十个里头差不多就有九个半都是苦中苦。这其中受苦的人，倘使他并不知道什么家庭改制、人生观、女子人格等新鲜名词罢了。惟有明明白白知道是个不是，是个祸坑，而他无法摆出，甚且不得不向里走，记者你想知其苦而不能免于苦，这苦岂不是苦中苦吗？社会上这样的情形，大概也不止兄弟看见，诸君想必也知之甚悉，无用我长篇大作的说罢！就以上两种情形看起来本是一个极好的主张，教人误会与翻案文章相比，岂不可惜？本是教社会上家庭不良的渐渐改良，女子没人格的，渐渐提高，而竟使受苦中苦的人越多，岂不可叹？所以兄弟的鄙见想诸君将这重大的问题，由破坏方面渐渐倾向建设方面，可以免社会上人的非难，可以作受其苦痛的指南，岂不很好？而今但说房不好，拆了，拆了；衣不好，卖了，卖了。九九归一，可无房而住，无衣而穿吗？至于说社会上的人仍有一大部分不明这两问题的重大和正当，那不妨两者并行，务使把翻案文字的眼光看《新潮》的人，一天少似一天。这是兄弟的管见，不知记者先生以为何如？再这样重大的问题非是三言两语可了。兄弟本想把它当正式的一个题目，讨论讨论，无如一天功课十分匆忙，而且对于这上的见解有限，只可把它当个通信，质于记者。余不白。

杨钟健谨启

三月十三日

罗家伦答

杨先生：

来书将社会上误会本志的议论和先生的意见相告，感谢感谢。今可概括原意，简单作答。大约可分两层：

第一，我们以为要改革社会，必须社会里的分子，先有自觉心。使他自己觉得他自己的地位、责任、人生的价值种种，方才能够自己设法去改良；若是人家为他设法改良，他方才能够容纳，不至于反怪他人多事。不然，就是背老虎上树，不但老虎自己不动，并且背的人还出力不讨好呢！可怜我们现在的中国人，更可怜我们现在中国的青年，受了几千年圣贤的欺骗，万恶社会的薰陶，黑暗家庭的压制——他们的心理以为“我们都受过这种苦来的，你们后生难道受不得”——于是昏昏沉沉，做一世的牛马，还以为是应该的。有人去解放牛马，不免被牛觝两角，马弹一蹄。唉，杨先生，你说中国人谁不知中国家庭是苦的，但是我请问你，他们知道这种苦并不是他们所应当受的有几个人？到了苦不可言的时候，他们不过暗地里洒几点眼泪，怨自己生坏了命罢了，先生以为他们已经知道苦了，若是知道这个道理，岂不是苦中苦；我以为真正的幸福，是从真正的自觉心里生出来的，真正的自觉心又是从先生所谓的“苦中苦”里生出来的。处于这种情形，这种理论之下，所以我们见了不忍，对于现状极力攻击，无非想打破“非人主义”，而极力唤醒“人”的生活，我们的话，句句都想为实在的情形说法，而社会上居然有以不关痛痒为一群枯骨而作的翻案论调相比拟，我们也只得一笑答之。难道他们以为以前的“非人主义”是各事的正当方面吗？

第二，社会问题，非常复杂，决非匆促所能解决，亦非三五

人或一部分人所能解决的。现在虽然没有适当的方法可以解决，但是问题仍然可以提出，以促起大众的注意。因为要解决一个问题，必先有大众对于这个问题本身的觉悟，继之以观察，继之以讨论，再继之以试验；试验以后，又经三番五次的改正，才有圆满的效果。所以欧美各国，现在还有几十年前提出而至今尚未解决的问题。此后我们《新潮》的社员，自当极力从建设方面，将各问题切实筹画一番，但是也很望全国的人，一同起来研究，才能收良好的结果。若能如此，真是同社傅君所谓“夜猫子叫醒雄鸡”了，以后如能将对于本社的意见相告，尤为欢迎。

记者志希

八年四月三十日

傅斯年附言

社会上所以对我们有许多不满意的缘故，是由于责望太奢了。在他们不能不算苛求，在我们还当感谢。至于建设方面，以后自当努力。

斯年

(原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号)

仲密《背枪的人》和《京奉车中》两诗附语[1]（诗）

背枪的人

仲　密

早起出门，走过西珠市。
行人稀少，店铺多还关闭。
只有一个背枪的人，
站在大马路里。
我本愿人“卖剑买牛，卖刀买犊”，
怕见恶狠狠的兵器。
但他常站在守望面前，
指点道路，维持秩序；
只做大家公共的事。
那背枪的人，
也是我们的朋友，我们的兄弟。

① 编者按：此标题为编者所加。

京奉车中

仲 密

两个不买票的兵——
一个捉下车去了，
一个躲在厕所里。
他事后走出来，还是悠然的吸烟卷——
穿着一身痈肿的军衣，
一双布底双脸的鞋子。
我知道在这异样服装的底下，
也藏着一样的精神，
一样的身体。
我的理性教我恕你爱你，
但我的感情还不容我真心的爱你。
不幸的人，我对你实在抱歉——
这是我的力量还没有彻底。

我们《新潮》登载白话诗业已好几期了，其中偏于纯粹的摹仿者居多。我想这也不是正当趋向。我们应当制造主义和艺术一贯的诗，不宜常常在新体裁里放进旧灵魂——偶一为之，未常不可。所以现在把《每周评论》里的这两首诗选入，作个模样。

记者斯年

（原载 1919 年 5 月 1 日《新潮》第一卷第五号）

前倨后恭（诗）

耶稣活着，世人使他流血遭劫。
耶稣死了，世人说，“耶稣救我们出劫”。
多少生前吃人脚根底下尘土的人
死后竖起铜像；
又有多少活妖魔，
过上些年，变做死神灵。

这不算奇怪，
这是页页历史上所见的“前倨后恭”，——
这是人的天性。
倨也不由他，恭也不由他，——
你该赧他。
向你倨你也不削一块肉，向你恭你也不长一块肉。
况且终竟他要向着你变的，理他呢！

譬如一个母亲的几个儿子，
总是怨望他母亲。
不成器的不消说了，看他母亲勤勤恳恳只是多事；
成器的又怨她帮助他们的力量不足。
一旦母亲死了，他们反而想念不置。
活着的时候他们爱她，怨她，离不了她，又要离她；

死了以后，只剩了爱她，离不了她。

其实生前的怨她仍旧是爱她。

他们想念你，你还是你。
他们不想念你，你还是你。
就是他们永世的忘了你，或者永世的骂你，你还是你。
任凭你力量怎样单薄，
效果怎样微细，
一生怎样苦恼，
命运怎样不济，
你终是人类向着“人性”上走的无尽长阶上一个石级。
“人性”要向你微微的笑。
这微微一笑之中，证明你的普遍而又不灭的价值。

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

咱们一伙儿（诗）

春天杏花开了，
一场大风吹光。
夏天荷花开了，
一阵大雨打光。
秋天栀子开了①，
十几天的连阴雨把它淋光。
冬天梅花开了，
显它那又老又少的胜利在大雪地上。
杏花，荷花，栀子，梅花——
你败了，我开。
咱们的总名叫“花”，咱们一伙儿。

太阳出了，月亮落了。
星星出了，太阳落了。
月亮出了，星星落了。
阴天都不出，偏有鬼火照照。
太阳，月亮，星星，鬼火——
咱们轮流照着，
叫它大小有个光，
咱们一伙儿。

（原载1919年5月1日《新潮》第一卷第五号）

① 编者按：栀子春夏之交开花，此处原误。

新生活是大家都有一份的

《新生活》的第一期里，头一篇文章就叫做《新生活》。这篇文章里说道："新生活就是有意思的生活。"

生活有各类各样。现在我举出两样来，请诸位想想，有没有意思？

张三生下来，就没有吃的、穿的、住的，偏生到了三十岁的光景，讨了个老婆，生了一大群孩子，都叫他养活住。张三原来做个小买卖，因为不够一家人吃的，改行拉车去了。拉上两年车，就害瘟疫死了。

张三的兄弟张四，从小跟着个官当底下人。起先专办提尿壶，后来当马弁。不上十年，居然做起总兵官来了。他好不威武，有钱、有势，还能白白杀人。但是见了提督，须得跪着接送，看着提督的眼色行事。提督骂他个王八蛋，他得连声应"是"。回家来，大太太要钱买地，姨太太要钱买房子，二姨太太要钱买首饰，三姨太太要钱赌博，六岁的小姐也要钱去吃番菜。有一天，三位姨太太一齐乱打，他气得生了病，不久也死了。

你们看，张三、张四真是一对好弟兄。张三穷，张四富；张三穷个死，张四富个死；张三饿得要死，张四饱得要死；张三冻得要死，张四暖得要死。张三被坐车的人骂他个王八蛋。张四被提督骂他个王八蛋。张三一家人逼着张三要钱吃饭，张四一家人逼着张四要钱更紧。张三因为吃苦，得病而亡；张四又是气死的。

诸位想想，他兄弟俩虽然贫富不同，究竟他俩生活的趣味是不是一样的？他俩的生活莫有意思吗？

不消说得，他俩的生活都没意思可说。一辈子吃苦，不当人，替一家受罪到死，还有什么意思呢？穷也是不当人，富也是不当人，反正是不得好死。所以他俩竟是一样的趣味。

如此说来，我们必不要这样生活了：做起官来，可以卖国；发起财来，可以多讨小老婆；当起兵来，可以杀人。诸位想想，这样生活究竟有什么趣味？如果说不出有什么趣味，我奉劝诸位休要这般梦想了，休要买彩票、换钞票，巴结有钱有势的人，休要改了劳动的本行，去干大碗酒、大块肉、眼前红红绿绿的营生了。

天地间的人多半受苦，一样是贫而受苦，一样是富而受苦。没的吃穿，没的住处，生病就等着死，还被人欺侮——这是贫来受苦。我们生下来同别人有一样的脑袋，一样的手足，一样的知道苦乐——就是和别人是一样的人——为什么该受这样的待遇呢？果然我们好吃懒做，便无的可怨了。若是肯做活计，却还这般苦恼，眼睛里看见他们的姨太太、小姐们亮晃晃的坐在汽车上跑，凡有血性，自然不平哪。至于富而受苦的呢，我也说说。一个人只有一张嘴，一个肚子，那能吃许多？只有一个身子，那能穿许多？有钱无非让别人享受了。大老婆怕我，小老婆恭维我，底下人小心伺候我，这都和我不相干的。而且争风吃醋，偷偷摸摸，背面私议，更使我有极大的苦恼。而且我要人家恭维我，须得自己先去恭维人，低三下四，干些不是人的营生，才能有钱有势。这样一出一进，白白丢了自己的人格，果然值得吗？况且天地间的钱是有限的，他一人有多钱，别人方面就添许多贫而受苦的了，这果应该吗？我们对于这种人的快乐里面的苦恼是看穿的了，所以觉得他不但不必羡慕，而且可怜。

人的才力虽然不一样。但是大致不远，决不像人和狗的相差。社会上的人虽然不能一般一样，也断不该象人和狗的相差。

世界是大家的世界，所以大家都该公公平平的占据一份。这一份应该不多不少，恰够一个人用的。蔬食能够清洁，布衣能够常洗，有病能够治病，有儿女能够上小学堂，这就是我们应当有的一份。我们用一劳力换得这一份来，决不多要了——就是不要喝酒吃烟的钱——爽爽贴贴的过活，就是“新生活”。我们若是要这一份以外的，就和抢人家一样的犯罪。若是社会不给我们这一份，就等于被人抢了，自然要诉冤去呢！

但是不劳力的人，社会就不该给他这一份。

（原载1919年8月31日《新生活》第二期，署名孟真）

《新潮》之回顾与前瞻

自从《新潮》出世到现在，已经八个整月了。

这八个月中，我们觉得很满意，因而发生无穷的希望；然而也颇遇着几层困难，使我们感受些苦痛。苦痛原是该有的，如此些小的苦痛更没有说它的价值；将来希望也没有说出的必要。不过，爱读《新潮》的人，不免想要知道我们杂志的起源、经过和将来。所以现在略说一会，作为和读者诸君闲谈罢了。

我先有一句话提醒诸君：我们杂志纯是由觉悟而结合的。至于将来，若不死于非命，我敢保必定放个光彩——大小未可知——决不会"寿终正寝"，更不会寂寞老成下去。

民国六年的秋天，我和顾颉刚君住在同一宿舍同一号里，徐彦之君是我们的近邻，我们几个人每天必要闲谈的。

有时说到北京大学的将来，我们抱很多的希望，觉得学生应该办几种杂志。因为学生必须有自动的生活，办有组织的事件，然后所学所想，不至枉费了；而且杂志是最有趣味、最于学业有补助的事，最有益的自动生活。再就我们自己的脾气上着想，我们将来的生活，总离不了教育界和出版界。那么，我们曷不在当学生的时候，练习一回呢？所以我们当时颇以这事做谈话的资料。颉刚的朋友潘介泉君，我的朋友罗志希君，常加入我们这闲谈。不过当时仅仅是一种希望的意思；觉得赤手空拳，何从做起，简直和戏论差不多。中国的读书人有一种"群居终日言不及义"的习惯。这个希望也是我们群居的一种消遣品。

七年的秋天，子俊和我又谈起这层事。子俊说："何如竟自尝试一回呢？不成功也没甚么不可以。"于是乎作了个预算：最难的是经济方面；社员分配担任外，不够还多；至于文稿，或者不至于很拮据。我们想，我们都是北大的学生，学校或者可以帮我们成功。子俊就和文科学长陈独秀先生商量了一次。陈先生说："只要你们有办的决心和长久支持的志愿，经济方面，可以由学校担负。"这是我们初料所不及的，就约集同人，商量组织法了。最先和罗志希、康白情两位研究办法，其后有十多位同学加入，对这事都很有兴味。胡适之先生做我们的顾问，我们很受他些指导。10月13日，开第一次预备会，决定我们要办甚么样的杂志，不使它杂乱无章，不使它有课艺性质，定它的原素是：

（1）批评的精神；

（2）科学的主义；

（3）革新的文词。

子俊要把英文的名字定做 *The Renaissance*。同时，志希要定它的中文名字做《新潮》。两个名词恰好可以互译。11月19日，开第二次会，把职员举妥，着手预备稿件。李守常先生把图书馆的一个房间拨给了新潮社用。李辛白先生帮助我们把印刷发行等事布置妥协。本年1月1日，第一号出世了。

从1月1日到5月4日，几个月里，我们经过了许多次困难，较大的有三层。第一层是经济方面的波折。在第一号未出世以前，已经播了一播。出世以后，不免有和我们不表同情的，常以学校补助《新潮》为题目，责备校长。加以北大的杂志团体一时出了几个，更有许多在酝酿中的，学校方面既没有一一补助的力量，又不能有重有轻，于是乎评议会议决了一个议案，一律改为垫款前三期。《新潮》当时已出了二期，第三期在印刷中。卖出的一时收不回书价来；照此议案，第四期便生危险。第一期一经出版，就很受社会的欢迎，转眼再版。所以我们当时若托一家书店包办发行，赔赚不管，若《新青年》托群益的办法，一定可

成，不过我们终不愿和这可爱的北京大学脱离关系，总想维持学校原来答应我们的办法。

当时就有外人要来资助我们，自然是简截拒绝。我们在创办之先，有一种决心，除北京大学的资助外，决不受私人一文钱的帮助。后来我们把我们的情形写信给评议会，评议会了解《新潮》的情形，又知道议案在后，学校答应我们的在先，就把原定办法维持住了。从现在看来，这简直没有丝毫关系。因为照第一卷的销路，学校并不赔钱，到第二卷里，敢保销路必然更广，必有盈余。但是当时没有十分把握，觉得万一印刷费不继了，出版停滞了，大家没精神了，岂不可惜？所以才有这一番——从现在看起来，可以叫做过虑。

第二层是发生了许多反动，有几家报纸天天骂我们，几几乎像他们的职业。甚而至于我们学校的某某几个教员休息室内，也从此多事。我们不免有受气负苦的地方，甚而致于树若干敌，结许多怨，前两月志希和我的被诬，也未尝不以此为根源。

第三层是惹出了一个大波浪。有位“文通先生”，惯和北大过不去，非一次了。有一天拿着两本《新潮》、几本《新青年》送把地位最高的一个人看，加了许多非圣乱经、洪水猛兽、邪说横行的评语，怂恿这位地位最高的来处治北大和我们。这位地位最高的交给教育总长傅沅叔斟酌办理。接着就是所谓新参议院的张某要提查办蔡校长、弹劾傅总长的议案。接着就是林四娘运动她的伟丈夫。接着就是老头们啰唣当局，当局啰唣蔡先生。接着就是谣言大起。校内校外，各地报纸上，甚至辽远若广州、若成都也成了报界批评的问题。谁晓得他们只会暗地里投入几个石子，骂上几声，啰唣几回，再不来了。“这原不算大侮蔑，大侮蔑也须有胆力”。酿成这段事故，虽由于《新青年》的记者，我们不过占一小小部分，但是我们既也投入这个漩涡，不由得使我们气壮十倍，觉着此后的希望，随着艰难的无穷而无穷。

读者诸位批评《新潮》，有许多精透的话，我们感谢的很。

我也想自反一回。我想，我们所表现出的有三种长处，同时和这三种长处相伴有三种对待的短处。第一，我们敢自信有点勇猛的精神。冒冒然就出版，毅然决然的定了这样一个宗旨，不曾丝毫犹疑。诸位当知道，在我们筹备第一号出版的时候，只有有五卷寿命的《新青年》和方出世的《每周评论》，是我们的同道，此外若《国民公报》常有和我们的思想同流的文章。我们这一类的思想、文词、态度，很受一般社会的嘲笑怒骂——自然也有很欢迎我们的——我们却是把方针定准了，守着了。到了现在，虽然不过八个月，社会的空气却是大改了，有几十家同志。回想八个月前，另是一副面目，我们所受社会的待遇，自然和以前不同。至于我们的议论，总是有什么说什么，不懂得什么叫客气，什么顾忌——总而言之，什么叫不可说。要说就说，说还要说尽。第二，我们是由于觉悟而结合的。每人觉得以前的生活上、思想上，有些不是，决计以后不如此了。因为彼此都在同一时代，受同样教育，所以以前的错误大致同类，所觉悟的差不多一样。这可谓知识上的同一趋向。用这知识上的接触做根本，造成这个团体。我以为最纯粹、最精密、最能长久的感情，是在知识上建设的感情，比着宗教或戚属的感情纯粹得多。恩怨造成的感情是不可靠的，因为恩怨容易变化，容易掺杂；独有知识造成的感情，随着知识进化。我们同人结合之先，多没有什么交情。若颉刚、子俊和我的关系，原是例外。我们当时集合同志的时候，只凭知识上的一致；虽是我们极好的朋友，在觉悟上有不同时，我们并不为感情而请他。一旦结合之后，大家相敬相谅，团结的很牢，做起事来很有勇气。志希和我，因为彼此都有好吵的脾气，几乎每天打嘴仗，甚而至于气忿忿的，不谈话了。然而过五六分钟，仍然一切如常。任凭吵上多少次，我们总是最好不过的朋友。或者因为吵闹多了，友道上更觉趣些。所以我敢大胆着说，新潮社是最纯洁的结合；因为感情基于知识，同道由于觉悟。既不以私交为第一层，更没有相共同的个身利害关系。第三层，我们很有

些孩子气。文词上有些很不磨练的话，同时觉着他是些最有真趣的话；思想上很有些不磨练的思想，同时觉着他是些最单纯可信的直觉。我们既是一群孩子，所以彼此相待，也和孩子的喜怒哀乐差不多。至于对于殊样社会的态度，用个不好的典故，便是，“爱之欲其生，恶之欲其死”；用个好典故，便是，“见善若惊，疾恶如仇”。

至于我们的短处，据我看来，恰恰和这三项在一起。我们有点勇猛的精神，同时有个武断的毛病。要说便说，说得太快了，于是乎容易错。观察研究不能仔细，判断不能平心静气——我不敢为我自己讳。我不是说我们要“战战兢兢”的发议论，“庸德之行，庸言之谨”，已经是乡愿了；“战战兢兢”，便不成人形。我是说，天地间的事物，情形复杂的很，简直和乱麻一样。我们若不一条一条的搂开，而用“快刀斩乱麻”的手段，那里能够得“事理之平”？我们的结合是纯由知识的，所以我们的结合算是极自由的。所以我们所发的言论是极自由因而极不一致的；虽有统一的精神，而无一体的主张。我们看别人的杂志很杂，焉知后人看我们的杂志不说很杂呢？我们有孩子气，能以匠心经营的文艺品，繁复的错综的长篇研究，比较得不如自然成就的文艺品，简括有力的短篇批评，占胜些。我们要说便说，要止便止，虽则是自然些，有时也太觉随便。况且我们是学生，时间有限，所以经营不专，因而不深。

缺憾没有不可弥补的，我们不知道则已，既经知道，自然有弥补的必然。若是别人肯责备我们，发觉我们所不自觉的，我们尤其感激。有我们这一群最可爱的同社，必成一件最可爱的事业。

自从五四运动以后，我们的杂志停顿了。因为北京大学几个月里事故很多，同社诸君多在学校里服务，也有往上海的，就无暇及此了。现在大学恢复旧状，我们社员又集在一起，把几个月的苦斗生涯放下，再弄这笔杆下的苦斗。从今以后，我们得个新

生命。五四运动过后，中国的社会趋向改变了。有觉悟的添了许多，就是那些不曾自己觉悟的，也被这几声霹雷，吓得清醒。北大的精神大发作。社会上对于北大的空气大改变。以后是社会改造运动的时代。我们在这个时候，处这个地方，自然造成一种新生命。况且现在同学入社的多了，力量自然比先厚些。又有《新青年》记者诸位先生，答应给我们投稿，更是可以欢喜的。同社毕业的有几位在京，有几位在外，加上一番社会上的实地考练，再做出的文章，当然更要成熟些。杨振声君往美国去，俞平伯君和我往英国去。虽有在外的，在内的，然而精神上一气，所以第二号第一期，不是泛泛的一面换卷数，是我们的一个新扩张。

近两年里，为着昏乱政治的反响，种下了一个根本大改造的萌芽。现在仿佛像前清末年，革命运动、立宪运动的时代一个样，酝酿些时，中国或又有一种的平民运动。所以我们虽当现在的如此如此的南北两政府之下，我们的希望并不灭杀。不过就最近两三个月内的情形而论，我们又生一种忧虑。这忧虑或者是一种过虑；但是如果人人有这过虑，或者于事业的将来上有益些。我觉得期刊物的出现太多了，有点不成熟而发挥的现象。照现在中国社会的麻木、无知觉而论，固然应该有许多提醒的器具。然而厚蓄实力一层也是要注意的：发泄太早太猛，或者于将来无益有损。精深细密的刊物尤其要紧。就现在的出版物中，能仔细研究一个问题而按部就班的解决它，不落在随便发议论的一种毛病里，只有一个《建设》。以多年研究所得的文艺思想、人道主义精切勇猛的发表出来，只有一个《新青年》。此外以《星期评论》、《少年中国》、《解放与改造》和短命的《每周评论》、《湘江评论》算最有价值。然而第一流的虽有多种，我总觉着为应现时所要求，为谋方来的扩展，还嫌实力薄些。我们原是学生，所以正是厚蓄实力的时候。我不愿《新潮》在现在铮铮有声，我只愿《新潮》在十年之后，收个切切实实的效果。我们的知识越进，人数越多，而《新潮》的页数越减，才见我们的真实改善。

至于新潮社的结合，是个学会的雏形。这学会是个读书会，将来进步，有些设备了，可以合伙研究几件事务。最后的目的，是宣传一种主义。到这一层，算止境了，我们决不使它成偌大的一个结合，去处治社会上的一切事件。发布些小册子，编辑一种人事学科的业书，一种思想潮流的业书，一种文艺业书，和其他刊物，是我们的事业，此外也没有我们的事业。中国的政治，不特现在是糟糕的，就是将来，我也以为是更糟糕的。两千年专制的结果，把国民的责任心几乎消磨净了。所以中国人单独的行动什九卑鄙龌龊，团体的行动什九过度逾量——这都由于除自己之外，无论对于什么都不负责任。我常想，专制之后，必然产成无治；中国既不是从贵族政治转来的，自然不能到贤人政治一个阶级。至于贤人政治之好不好，另是一个问题。所以在中国是断不能以政治改政治的，而对于政治关心，有时不免是极无效果、极笨的事。我们同社中有这见解的人很多。我虽心量褊狭，不过尚不致于对于一切政治上的事件，深恶痛绝！然而以个人的脾胃和见解的缘故，不特自己要以教书匠终其身，就是看见别人作良善的政治活动的，也屡起反感。同社中和我抱同样心思的正多。常有一种极纯洁的结合，而一转再转便成政党的小体。如此一般人的结合，自然没有一转再转的危险。那么，我们是“专心致志”，办“终身以之”的读书会了。

我希望新潮社员从今以后，时时刻刻不忘《新潮》的改善。知道它的缺陷极透彻了，然后可以“日新月异而岁不同”。一团体和一个人一样，进步全靠着觉悟——觉悟以前如何如何的不好，以后该当如何如何，然后渐渐的到好的地界去。天地间没有没有缺陷的人，所以我们对于我们自己，应该严格的自反，对于我们的缺陷，不特不必回护，而且无所用其恨愧。如此固是很好，不过仍不到理性的境界——应该从从容容的补上，改好。

《新潮》的将来大约也是宣传文艺思想、人道主义的，不是个专研究现日中国社会问题的；也是各人发挥个人的主张的，不

是有一致的主张壁垒森严的。这可从我们同社的性情、品质、知识、兴趣上断出。我觉得我们同社很多个性主义和智慧主义的人。这样性情，自然也不免有很大的流弊，但是我总相信天地间没有一件好物事没有坏效果的，没有一件坏物事没有好效果的。凭我们性情的自然，切实发挥去，就是了。

我不久要往英国去了。我在《新潮》杂志里多半年，跟着三十几位最坚决、最透彻、最可敬爱、最有希望的同学，办些事件，满足不了同人和自己的希望，很是抱歉。我只盼我去英国以后，新潮社日日发展。我的身子虽然在外国，而我的精神留在北大里：因为我觉得我一生最有趣味的际会是在北大的几年，最可爱的是新潮社，最有希望的是北大的文化运动。我对于读者诸君所要求的，是给我们个严格的批评。我希望同社诸君的是：(1) 切实的求学；(2) 毕业后再到国外读书去；(3) 非到三十岁不在社会服务。中国越混沌，我们越要有力学的耐心。我只承认大的方面有人类，小的方面有"我"是真实的。"我"和人类中间的一切阶级，若家族、地方、国家等等，都是偶像。我们要为人类的缘故，培成一个"真我"。

八年九月五日

（原载 1919 年 10 月 30 日《新潮》第二卷第一号）

中国狗和中国人

有一天，我见着一位北京警犬学校的人，问他道，“你们训练的狗，单是外国种呢？或是也有中国狗?”他答，“单是外国种的狗。中国狗也很聪明；它的嗅觉有时竟比外国狗还要灵敏，不过太不专心了。教它去探一件事，它每每在半路上，碰着母狗，或者一群狗打架，或者争食物的时候，把它的使命丢开了。所以教不成材”。

我听了这一番话，很有点感触，何以中国狗这样的像中国人呢？不是不聪明，只是缺乏责任心——他俩一样。中国人“小时了了”的很多，大了，几乎人人要沉沦。留学在国外的成绩颇不恶——胡适之先生说，只有犹太人在美国大学的成绩最好，其次便是中国学生；至于真美国人，远不如这两种民族——然而一经回国，所学的都向爪哇国去了。大约也是遇着了母狗，或者加入一群狗打架，或者争食物，所以就把已经觉悟的使命丢掉了。

中国狗和中国人同生在一个地带，一个社会以内：因为受一样环境的支配，和西洋的狗和人比起来，自必有人狗一致的中国派的趋向。和狗有同样的趋向，并不是可羞的事。所不得了者，这趋向偏偏是无责任心。

我以为中国人的无责任心，真要算达于极点了。单独的行动，百人中有九十九个是卑鄙的。为什么呢？卑鄙可以满足他自身肉体的快乐——他只对这个负责任——至于卑鄙而发生的许多恶影响，反正他以为在别人身上，他是对于自己以外的不负责任

的，所以不顾了。团体的行动，百人中有九十九是过度的：斗狠起来过度；求的目的便在度之外，手段更是过度的。这可就中国历年的政争证明。为什么要这样呢？他以为虽过度了，于他自己无害；成功了他可抢得很多的一份。失败了人人分一份，他所分的一份也不比别人多，所以不择手段。一人得，或一团体得，而国家失的事，屡屡得见。现在“鱼行”当道固不必说了，就是前几年也有若干溢出轨道的事；若国会的解散，六年临时参议院的召集等等，都是以一团体的利害做前提，而把国家的根本组织打散。我很觉得中国人没有民族的责任心——这就是不怕亡国灭种。我又觉得中国人没有事业的责任心——所以成就的事业极少。没有私立的学校，公立的学校也多半是等于官署；没有有力的工厂；没有不磨的言论机关。一时要做事业，不过预备他交游攘臂的媒介物：一旦求得善价，还是沽出去罢！

中国人所以到了这个地步，不能不说是受历史的支配。专制之下，自然无责任可负；久而久之，自然成遗传性。中国狗所以如此，也是遗传性。中国狗满街走是没有“生活”的。西洋狗是猎物种，当年的日耳曼人就极爱狗，常教狗做事，不专教它跑街，所以责任心不曾忘了。中国人在专制之下，所以才是散沙。西洋人在当年的贵族时代，中流阶级也还有组织，有组织便有生活，有生活便有责任心。中国人没有责任心，也便没有生活。不负责任的活着，自然没有活着的生趣。

我总觉得中国人的民族是灰色的，前途希望很难说。自“五四运动”以后，我才觉得改造的基本的萌芽露出了。若说这五四运动单是爱国运动，我便不赞一词了：我对这五四运动所以重视的，为它的出发点是直接行动，是唤起公众责任心的运动。我是绝不主张国家主义的人；然而人类生活的发挥，全以责任心为基石。所以五四运动自是今后偌大的一个平民运动的最先一步。

不过这一线光明也很容易烟消云散。若不把“社会性”用心的培植一番——就是使责任心成习惯——恐怕仍是个不熟而落的

果子。

前清末年的改造运动，无论它革命也罢，立宪也罢，总有坚苦不拔、蓬蓬勃勃的气象，总算对于民族责任心有透彻的觉悟。民国元二年间更是朝气曈曈。然而一经袁世凯的狂风暴雨，全国人的兽性大发作。官僚武人在那里趁火打劫，青年人便预备着趁火打劫。所以我以为中国人觉悟还算容易，最难的是把这觉悟维持着，发挥去。

我们自己以为是有新思想的人，别人也说我们有新思想。我以为惭愧得很。我们生理上、心理上，驮着二三千年的历史——为遗传性的缘故——又在“中国化”的灰色水里，浸了二十多年，现在住着的，又是神堂，天天必得和庙祝周旋揖让。所以就境界上和习惯上讲去，我们只可说是知道新思想可贵的人，并不是彻底的把新思想代替了旧思想的人。我不曾见过一个能把新思想完全代替了旧思想的人。我们应常常自反，我们若生在皇帝时代，能不能有一定不做官的决心？学生在科举时代，能不能一定不提考篮？能不能有绝俗遗世的魄力？不要和好人比，单和阮嗣宗、李卓吾、袁子才一流败类比，我们有不有他们那样敢于自用的魄力？我们并袁子才的不成才的魄力而亦没有，那么，后人看我们，和我们看前人一样，我们现在腼颜自负的觉悟，不和当年提过考篮而不中秀才的人发生一种“生不逢时”的感情一样么？有什么了不起呢？这感情能造出什么生活来呢？

所以新思想不是即刻能贯彻了的，我们须得改造习惯。

〔原载1919年11月1日《新青年》第六卷第六号《随感录》（六七）〕

讨论“的”字的用法

记者足下：

接到十二、十三、十四三天的《晨报》，见到适之、止水、建侯三位先生讨论“的”字的用法，我也来加入这个讨论。

我认为“的”字的许多用法，有在字体上分别的必要。现在白话文中所用的“的”字，实在太繁乱了，妨碍了文章的清晰，混淆了读者的了解，不得不设个人造的区别。文章的第一要义，就是清晰。普通文自然不能和科学文同，但是也必须让它收容可能的至大限度的科学性；因为这样才可以不妨碍了较有条贯的思想，而且可以帮助有条贯思想的发生。

“的”字一个字的许多用法，恐怕在历史上有个严整的分别。不过到了现在，混合一起罢了。适之先生说：“成‘的’、‘底’、‘地’三字，后来又并作一个‘的’字”。“的”、“底”、“地”三字的音全不同。“的”是入声，今北人读做上声。“底”字原是上声，今未变。“地”字是去声。元代的小说戏曲家既然不用同一字音的字，可见当时并不是用一个字的异样写法了。我们若是有闲工夫，先从《中原音韵》和等韵的书里，审订这三个字在元代的读法的分别，然后再就《水浒》、《元曲》等里面，细找出它们分别的疆界来，不难知道“的”字过去的离合的历史。“的”字在现在有极差异的用法，在过去又有分别，那么我们为适应思想表达的清晰起见，不妨再由合而离（但不必照着旧法离去）。

斯宾塞曾提议过，同义的字应该分别用去，使它不同义了。

这个意思很可取的，英文在现在已经成了定形了，而重视文章里的逻辑性的人，还任那里改造去。何况我们的白话文和我们的白话文的文法，并未到了成定形，还在制作中，犹之乎“撒克逊”和“中英语”，文法、写法、字的多寡出入，因人而异。我们此刻应该（1）照顾到思想的复杂；（2）照顾到西文的性质，使我们的白话多含点文法的区别，能表达数（Number）、身（Person）、位（Case）、格（Mood）、式（Voice）、时（Tense）等等……就是能表达较密的思想。我听说日本人近来译书已经做到这个地步，使他们的文章渐与欧文接近了，这是很可效法的事。我们应当有个以意改良的白话文，和个人为分别有轨范性质的白话文的文法。现在是白话未成定形的时代，恰当“中英语”和“高德语”的阶级，人人可以意为之变化。但能造得有理、方便、适用，到了后来，自然可以“约定俗成”。所以我是主张白话里要加一部分的人工，而白话文的文法，要在多例外少区析的自然状态中，强立个人为的区别。至于把“的”字分别写去，更是一件较轻的人为区别了，我自然是乐从的。

止水先生这个提议，很有意思，能引起深长的研究。适之先生又进一层说，“如必用‘底’字，应该规定详细的用法”。止水先生所用的“术语”、“助词”两名词，据我看来，诚不免有点岐义，所以招致两方面误会的争论，词锋相对，而意锋有时不相对了。我想止水先生所谓术语，定是指舶来的描状形容词（Imported descriptive adjective）。所谓助词，定是指位词。但术语不以此为限，而助词另有专指，误会就从此生了。

我想把白话文的用法仔细分析一下。但我手中没一本用白话文作的书，只好就心所想及参以适之先生所记，分别一回，缺略自是不免的。

（1）用作形容词状词的语尾，并不独立成字。如：

（a）形容词。“好的”、“白的”、“光滑的”、“合理的”、“一元的”（Monilstic）、“物质论的”（Materialistic）、“达尔文主义

的”(Darwinian)。

(b) 状词。“漫漫的”、“物质的”(如“物质的说来”)“以前的”。

止水先生所谓“术语用”,即是(a)项的一部。又有以形容字加“的”,而表人或物的,如“老的老,少的少”,“好的留着,坏的去了”,很像英文中 the 字后边加一个形容词;而表物或人样,如 the Good the best。这和(a)项并没区别,不过由于被形容的字省略。如“好的人”、“坏的东西”,“人”和“东西”省略了。

又形容词、状词可以不必分去。弥儿说,“九品词的说法,不合分本的道理”。形容词和状词,只是一类的字,因所施而异的两级。不管哪一国文字,大多数的形容词,可以变做状词。英文的 ly (like),加到名词上就是形容词,加在形容词上就是状词。德文和中文中,形容词和状词是没有分别的。建侯先生要把“地”字“还宋元人之习”。我想,我们只当改现状趋于方便,不必改现状趋于古始。形容词、状词虽同用一个语尾,而在文句中辨别极其明显,不易混淆,就不必分别去了。

(2) 用作关系代名词。例如:

“黄道台便晓得这样报是两江督幕里一个亲戚,姓王号仲荃的,得了风声,知会他的”。其中“姓王号仲荃的”一个关系枝句(Relative clause),是形容“一个亲戚”的。“的”字在这里恰当英文中 Who 字的用处。

这个关系枝句,有时放在它所关系的本字(英文中的 Antecedent)的前头,用做主词或表词时,它的 Antecedent 有时省略。如:

“爱父母过于爱我的(人),不配作我的门徒;爱儿女过于爱我的(人),不配作我的门徒;不背着他的十字架跟从我的(人),也不配作我的门徒。得着生命的(人),将要丧失生命;为我丧失生命的(人),将要得着生命”。这里头的“的”全是关

系代名词。这里头的“人”字（antecedent）全省略。英文中的关系代名词，都在它所关系的字的后边，所以叫它所关系的字做“前词”（antecedeut）。中文中既不这样，“前词”一名不便用了。

(3) 和“是”字合起来用，作一个表词的首尾。“是……的”是个 Copula，用时有两类：

(a) 用做被动式（Passive Voice）的表词（Predicate）。如上文的“这电报是……一个亲戚……知会他的”。

(b) 用做主动式的表词。主动式的表词，平常不必用“是…的”；用时间或含着点“重言的”（Emblazing）意味，如“他是要如此想的”。

(4) 用作重言的语助词。这一类和上项的（b）很近似，不过这项里“的”字独用，上项里“的”字仅是“是……”的下节。例如“你应该如此想的”、“我自然这该办的”。

(5) 用作一个分词节（Participial Phrase）的语尾。例如：

“影响人生的学说”——主动的分词节。

“被达尔文主义的感化的哲学”——被动的分词节。

(6) 用作一个位词节（Prepositional Phrase）的语尾。例如：

“对于政府的要求”。

“同一个人的契约”。

“为一件过失的懊悔”。

“在一省的中心”。

其中“对于……的”、“同……的”、“为……的”、“在……的”皆位词。此类中有时“的”字存在，而其位置主要部分（即上部）反从省略，容易和（7）类用法混，如“日本的社会主义运动”，实为“在日本的社会主义运动”之省；“汉堡的海军叛乱”，实为“在汉堡的海军叛乱”之省。译成英文，便没有这个混淆了，这是中语的一个小毛病（Socialistic movement in Japan, Naval Rebelion at Hamburg）。

(7) 用为表有位（Possessive）的位词，即等于英文之 of。

此类用至广，如“徐大的老婆”。

(8) 用做有位的代名词的语尾。如“我的”、“他们的”。

就以上八类中看去，(7) 类是“的”字根本用法。(1) (2) (5) (6) (8) 五类都是为形容词或与形容词同性的词或节的语尾。(3) 类作表词用，而表词什九是与形容词同性的词制成的（表词中 Copula 后之一节无论以何字组成，地位上等于形容词），只有 (4) 类是个例外。我们可以说：

“的”字的用法，虽然很纷杂，但大略的归纳来，只有本、变两项用法。本用法时，它是一个独立的位词，表所属者。变用法时，又有两层；第一层很简单，它是一个不能独立的语尾，是表属性的；又一层颇复杂，也是一个不能独立的语尾，是表属性、属事、或表所属的。所以“的”字大别有二级，但都是用来造“形容词”、或“形容节”、或“形容枝句”的。至于随便在一句话末了加上，加重这话的力量，而为表语气的性质 (4) 类，那另是一回事了。

止水先生注重把术语剔出，我注重把 (7) 项剔出（这层意思，或者和适之先生一样）。我的主张如下：

第一，（七）类中的“的”字，设法改写“之”字。例如：不说“皇帝的公园”，而说“皇帝之公园”。不说“性欲的进化”，而说“性欲之进化”。如此可不与 (1) 类的一部分（即止水先生所谓术语）混淆了。只从字书的形体上分别，总不如字音上也两样了，更为清别。白话文原是书读不隔阂的，所以最好是书、读两方，俱可分别。

但也有改不了的时候，我们不能令一般人都“之”起来，则小说和戏剧中的谈话，自然少不了用这一类的“的”字。我们为分别起见，就把这一类的“的”字，改为“氐”字。这个“氐”字，现在只用于大“氐”上，其余地方不见了，所以不妨借用。

第二，(1) 类中的“的”字，仍旧不改。

止水先生只使这一类中他所谓术语的保留着“的”字，我以

为范围应当宽些。我觉得术语的形容词和非术语的形容词，其间并没有鸿沟。术语用久了，就不成术语了。譬如“理想的”(Ideal) 一词，在现在还有点舶来意味，将来可要渐失了。又如“科学的”一词也太普通了，不成其为术语了。我们所要分别的是形容词和位词，不是甲类形容词和乙类形容词。因为形容词和位词有因混淆而发生问题的危险，至于同是形容词，就不必问他术语不术语了。请举其例：我们要分别的是社会的生活（Social life）与社会之生活（Life of the society），科学的原理（Scientific principles）和科学之原理（Principles of the Science）。至于社会的生活和良好的生活，科学的原理和可信的原理，同用一个“的”字，实在是应该的，而且没有危险的。所以我主张把“的”字保留的范围扩张起来，包括描状（表德）形容词的全部更扩充出来，包括状词。因为状词和形容词在文法上有共性，在使用上不易混人耳目。

第三，(2)（3）(4)（5）(6）五类中的“的”字，一律改为“底”。

这几类里除（4）的“的”字和（7）类很不同，和（1）类比起来，虽然在文句里同供给个形容词尾的位置，不过短简长复的分别太大了，外貌极不相类。不如再把它分别来，一律用“底”代替“的”。至于（4）类，虽然很和其余不同，不过用时不会发生疑问，就不逻辑的把它归在这里好了。

第四，(8）类的“的”字，性质上与（7）为近，但又是语尾，和（1）类近。反正这类的字只一定的几个，所以用“的”、用“氐”都没什么不可。现在就把它合在（7）类里，改为“底”字。总括说来，位词的“的”字，和代名词尾的“的”字，一律改为“氐”。形容词、状词语尾的“的”字仍旧。其余一律改为“底”。

我今天“班门弄斧”，以不假长思的感想，随便写下，毛病必是多的。止水、适之、建侯三位先生，想必有以教我。

白话文中把虚字都用乱了，应该声齐一番的，不只这个“的”字。如“同”、“和”、“跟”、“与”等，时为介词之 and，时为位词之 with，若一律分别了用法，就好了。

孟真敬白

11 月 22 日寄自东昌

（原载 1919 年 11 月 29—30 日《晨报》，署名孟真）

再申我对于“的”字用法的意见

今天接到22日的《晨报》，见到陈独秀先生的《论“的”字的用法》，所以我再申说我的意思。

我上次寄去的那篇《讨论“的”字的用法》，其中所用的文法、名词很不自相一致。我平日常称副词为状词，或者竟有称它为助词（“助动词”之省）的时候；平日常称聯词为介词（“介续词”之省），而称 Preposition 为位词，这实在是很糊涂的。我近来脑病很发作，精神常常照顾不及。我不记得那篇文里对于这些名词有不有乱用的地方，如有时，请读者参照上下文会意为感！

我和独秀先生的意见大致相同。就是止水、建侯、玄同诸位先生主张把一部分的表德的（Qualitative），或云描述的（Descriptive）形容词所用的“的”字从乱七八糟的“的字堆”里抽出，特加一种标别，独秀先生和我主张把位词的“的”字从“的字堆”里抽出，而做形容词语尾的“的”字，不管他术语不术语，只算一类，不强为分别。

但我的意思也有和独秀先生不同的两项。

第一项独秀先生主张状词的语尾以“地”字替代，我主张状词的语尾和形容词的语尾可以不分。独秀先生说：“文法固然注重在形式的分别，但必须随着意思的分别，才发生形式的分别方好。倘若把形式分得很细，在意思上却没有分别底必要，不分别也不至发生误解，像这样分别，岂不是多此一举吗?”又说“我

以为状词的语尾也用‘的’字，虽不至发生意思上的误解，但是用‘地’字将它分别开，文法上更格外明了。”这两说称须有点不合拍，我较信前一说。

关于这个主张我有几层理由：第一，就独秀先生所谓“实际的应用”论去，既不会发生意思上的误解，就没有分别的必要。第二，就“文法的理论”论去，形容词状词原有共性。九词品的说法，只是实用上的苟且分类，不是性质上的逻辑分类。形容词和状词仿佛是一种东西因所施而异的两级。他两类都含着描状（Descriptive）的意味，但一是对于物体描状，一是对于动作描状罢了。所以一个字常常兼形容词、名词的两职。例如：

我就见一种“蹦东蹦东的”声音——形容词

我心里“蹦东蹦东的跳”——状词

留心这“不住的”时光——形容词

这水“不住的”流——状词

“经济的”道理——形容词

“经济的”说来——状词（Economically considered）（此类说法现在虽不常见，但将来译文盛行时，此式必多见）。

许多形容词可随便拿来做状词用，同一“的”字而强作两种写法，自然有不方便易错误的危险。我以为中国语中词品的分别，不能在字形上求。“信信信也”头一个“信”是动词，第二个是名词，第三个是形容词。这犹可说古文中如此，请看白话“白马的白，和白雪的白一样”。形容词和抽象形容词并没分别。这实在是中文的缺陷，但也是没法救治的。而况形容词、状词原是相通的，更不必大违中国语的本性了。第三，若强把状词的语尾区别出书写时，偶一照顾不及便容易发生错误。这岂不是于本来并无疑问的状况中，添些纠缠吗？第四，“地”字的用处极多，决不如的“底”等字的少用，再给它加一附兼职，岂不更易混淆吗？况且“地”字大家都读如去声，而现在人嘴里所说的“不住的、”“蹦冬的”等等，都读如“的”，并不读如“地”。宋元人读

音不同，故以不同音的字表达，现在既读音没有分别，何必以不同音的字强借来用呢？至于建侯先生要以上、去、入三声分读三字，改现在的同音，更怕是难于收效的了。

我和独秀先生第二项主张的不同，是独秀先生主张形容词和形容句的语尾都用一样的字。我主张形容词的语尾为一类，用“的”字，形容节（Adjective phrase）与形容枝句（Adjective clause）另为一类，用“底”字。

“量的不同大了，便变为性的不同”。形容词和形容节、形容枝句虽然都是供给形容的效用的，但长短很有分别，而且前一项是单词（Single word）的语尾仿佛等于英文的—ar、—ie、—al、—an、—id，后一项决不是附属于一个字的，乃是附属于一节或一枝句的，既不附属于一字，便也是句中的一个独立的词了(此处不是说它自己有独立的意思，是说它有个独立位置，就是不与他词合并成词)。虽然也不免有语尾的意味，然确与通常的语尾不同。我从“文法的理论”讨论去，所以如此主张。

独秀先生说：“讨论这个问题，应该拿‘文法的理论’和‘实际的应用’做范围。”这话我极以为然。我主张形容词尾和形容句尾分为二，是以“文法的理论”为根据，但未从“实际的应用”上着想。究竟不分有不有意思混乱的危险，分了有不有应用上各外方便的利益，我还没仔细考查。所以这个主张我还自以为仍是悬案。若大家不以为然，我也不妨取消。

有位的代名词，即独秀先生所谓“物主的形容词”，我也于归他的类别时，很费踌躇，所以才有上次所说的两可的主张。又说，姑且以性质为判，归到位词类里。现在想着不妥，还是如独秀先生所说，以形式为判，归到形容词类里好了。

十一月二十八日寄自东昌

（原载 1919 年 12 月 5 日《晨报》，署名孟真）

心 悸（诗）

偏这一位不仁的上帝，
化出这么一个不济的世界；
进化上万年，
遍地的人还都显饿色——
这仍是茹毛饮血的时代。
吃的是人肉，坐的是人皮，抱着骷髅当乐器，舞着锁子，跳跃在死人群中，黑烟洞底。
有时血涂遍的地上，也开一两朵花，
可是血的腥气深深浸到鼻里，
使你看不清他的姿致。
你看，那灰茫茫的月色，衬这黑呀呀的时候，照在棕红地上，
是一番什么景地？
再静听，远远的一片是什么声息？
……
饭在面前，不由的想到，“上帝赐我劫来的饮食”。
看看我和他人身上，都是劫来的衣服。
朋友招宴会，
盛具里放着无数死尸。
而且同时同地还有人饿着待死。
聪明可喜的人在唐花房里蒸死；

愚而可爱的人在严霜底下收缩死，
好人糊里糊涂着死；
歹人强被人加个罪名而死。
反正我每天所接触的人，
早晚免不了煎着熬着上肉市。
默默的念道，
“我这不是在乱坟堆里吗”？

（原载1919年12月1日《新潮》第二卷第二号）

心不悸了！（诗）

你不该说上帝不仁，
你要耐着性儿等着！
他救拔世界多少次了，
你还在梦着！
你愿他打着你做好人吗？
你愿他赶着你求事业吗？
你愿住到个没有苦恼，也没有趣味，最干燥不动的世界吗？
你愿他——一句话说吧——拿你当机器用吗？
波斯掠不了希腊；
迦太基灭不了罗马。
经过些斯巴达马其顿万答儿的践踏，
总替你保着一点点儿人的文化。
在喀郎打破了匈奴；
在都尔打破了回子；
俄罗斯一旦反真了；
威廉做不成皇帝。
这一线不绝的“文化”光明，经过千重万重的“千钧一发”的难关，总不会坠地。
他只给你几个机会，
其余要问你自己。
你不是整天说“独立！独立！”

独立全是你的力。
信你自己，
信你同时的人，
不该问上帝"我和将来是怎样一回事体?"
上帝在那里笑你不济哩!
你只能向他要机会:
他也把机会给你了，
这以后全是你的事了!

（按）我们《新潮》上的诗，总觉得写景的太多；像这样"Humanized"的诗，实在很少，所以我读了非常欢喜，并祝我"人道化"的，孟真健康。志希。

（原载1919年12月1日《新潮》第二卷第二号）

心理分析导引

第一章 人的不理性和他的造理作用

读者诸位想或者记得在形式逻辑的教科书上，常引一个思想形式的例，其中有一句话，说什么“人为理性动物”。这句话是人类自大的话，照我们现在所已得的科学知识看来，根本不合事实。原来人的自别于其他动物的理由，是从古以来，一种动物叫做“哲学家”的，所急切要弄成功，好安慰自己的。但这实在是一个难题目。因为人的身体，那么多的类似好些族动物；人的行为，虽复杂变化，曲折至多，而其基本的地方，如饮食、男女、好恶、苦乐、恐惧一切等等，又是人类共同的。那么难道我们人和兽之间没有不可越的界限吗？这个让步是人所最不愿做的。无论如何，总得找一个人和兽中间不可越的界限来，才可甘心。所以便有了几个很聪明也很自大的“哲学家”，居然“发明”了一件物事，叫做理性，以为是人所专有的，人以外的动物所绝不有的，因这便给人类加个界说，说是“有理性的动物”。从这以后，书院的古董先生们总是说，动物的行为由于本能，人的行为由于理性。这话姑不论是对是错，总是使人高兴，不使人烦恼。所以这话就大大有了势力！

然而自从达尔文论散布以后，这话乃觉得全没有意义。达尔文论的基本点，读者自是熟知的，不待这里详说。现在举出一端，就是达尔文证明了一切生物的种类，不择动植，俱是同源，而因遗传和环境的相反应，变化成无数的族类。达尔文论实在给我们一个新的感官，就是观察和领会“继续变化”的感官。因此，我们深信了人和前于人的动物间之关系乃是继续的变化，则如上文举出的话，动物的行为由于本能，人的行为由于理性，强造一个划然的分别，不知道类之不同乃由于度之不同之继续，乃并不能有一顾之价值了。

我们不溯之于好恶而溯之于观察，自不免觉到人兽之间，在心理上和在身体上相等，是没有不可越的界限的。从一方面说我们不能说动物全然没有理性，假如我们把理性两字用得宽泛些的话。我们知道他们的行为越精细，越觉得他们的心理真复杂。本来在动物行为进化线上断定那个地方是理性之起源，在平常人已是一件难而不能自然的题目；在动物行为学家要宣言是不可能的题目，即以最狭义理性而论，就是说他觉得目的，并知道某种行为是达这目的的手段，更于一些手段中为细密之选择。这些程度又是觉得的——我们实不能武断的去否认在我们人类最密切的伴侣中，就是说狗，全然一点儿也不存在。他觉得或不觉得，本是他主观的事，我们不能为观察的证明，但以他行为的细密和人类推，却不能为学院先生的武断狗对于他主人的一切忖度；在同情的观察者眼中，乃很有一部分的浮面的理性。至于更上等的动物，猴类，此点是更发达的了。

就别一方面论，我不能说人的行为大体上受理性的支配之显得有理性也正只是浮面上的事。假如我们只限于看某一个人的一件行为，或者不于一短期中的若干行为，那末，不免因为我们听到他有那么许多，为什么这么做不那么做的理由，为什么不得那么做不得不这样做的解释，恐怕免不了相信他这行为是由于理性了。但是，果真我们不眩迷于这些小节上，而把一人的生平行为

作一个概括的统景以领会，或者退一步以人生之一段，或者更退一步以一件事终结，作一统景以领会，则当觉得从圣人到半人不拘类别，一生一节以至于一事的意义尽是为着生之奋斗，一生的大体一节一事的原由尽是各本能的各变态密网配合的结果，毕竟理性不是支配一生一节一事的原动力。理性也有他的发展，但只限于使目的对接触的实境为细密的适应，无力去拿来决定目的。理性也有它的用处，但只限于为满足我们冲动的经程上，作些装饰和藏掖，并不能使我们的冲动受它导引。所以理性对于本能直是奴隶对于主人。我们造成了帝国主义的“心座”（Complex），便有理性去为这个出产些无数的理由和见解，一旦舍了而另为一个社会主义的“心座”，理性又去出产同样多赞助这个的理由和见解。在这个支配人生行为的原动力的系统中，“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风”，两风相抵便成了旋风，这就是精神病；虽然旋风的变态无数类，总是虚弱的理性立于无势力的地位。甲比乙和谐，乙比丙公正，丙是三人中最粗野的，果真我们不胡里胡涂的陷于皮毛，细心的去追寻分析这三人行为的动力，自然觉得这三人的分别——和所有一切人的分别——并不见得三人的理性有短长，乃是三人的本能、情绪、心座等；过往的心理历史，配置协动上有差别。自然显得理性最发达的科学家，然而请不要把科学误会成科学家的行为。去致力科学，乃是科学家的行为；果真科学家，只有理性而无致力科学的大冲动力，这科学是万世不会出生的。

单从浮面去看人的行为，在疏略的人，不免觉得大部分是理性的动作机械；在深思的人，乃觉得心理现象乃像一个一个乱蹦出来的一般，其间没有因果律可言。其实心理现象何尝没有因果律，只缘其间之因果相应，须经几层、几十层的曲折，然后现于觉识之上，故其真因并不及自觉，而且等到现于觉识上之后，又有陪衬的，自觉解的理性，去造些理由来，因此以假混真，更不容易明白。譬如研究海洋学，决不能在船上看看洋面，就算懂得

了一点儿，我们必须往下面探去。我们要真去心理内容的机作，不局促于人的行为的理性外观，仍是占到了心理学的正当观点。从这研究下去，后来可觉得人的行为的单位，或说原素，是"愿欲"，而以感情导领着运行，人的行为的原动力并不由理性。

这番事业——去研究心理外层与心理内因的关系，就是觉识境与无觉境的关系，以探出行为的真导力，而不迷陷于外观的造理作用——就是服奥伊特的心理分析之主题。

人的不理性，在精神病者的行为上，最容易见出。疯人可以相信他是世界的皇帝，因其臣僚谋叛，所以才把他当做疯人送到疯人院中；可以相信他有百万的财产；可以相信他是狗，便在地上爬。这些情形你要是尽力的证明他不是，他便尽力的造些事实和原理来对答你，就是他辞穷理尽，他依然不服从你的理由，依然相信他是大皇帝、大财东或狗去。请不要想这现象专限于疯人，且看我们的朋友——或者如果敢的话，我们自己——有多少时候，辞穷理尽，是非显然，却仍旧固执成见！原来疯人的行为和不疯的行为之间并没有类的差别，只缘显示的强弱不同，遂有若干的等差。这是近代精神病学上的一个根本见解。

"人的不理性"一个名词可以从两面看去：一、他的行为原不决于理性，而决于他过去的心理历史之全体。二、他的行为即令从旁人眼里看去显然和理性冲突他自己很不容易认出。而且反而以造理作用去证明他的行为之合于理性。即使自觉得了，照旧难得更改。由前一面是再显然也不能的现象：譬如生在某种人家便成某种性格，不生到那种人家乃不成那种性格，受某种教育少时有某种经验，便这么着，少时经验和教育不这样，便那么着——我们常时要考察一个人的性格，便溯他过去的历史，可知我们心上本觉着一个人是一切心理经验的材料以动力反复结合的，本不觉着人是一个理性的活动机械。从大处去观人的一生是这样，从小处去观人的一事也是这样。由后一面乃是伏奥伊特学所要研究的。

后一面的行动，可以统称为造理作用。造理作用乃是在我们要做的行为上加些理由，其作用乃是使我们本来的欲愿和环境上的社约（Convention）或个人的理想相调和。下文是一条很有趣的例，从富兰克林自叙传上摘出的。

从那时候以前，我一向牢守着我的决心，不食动物。在那当儿，并且和我的主人特瑞昂议论，说每吃一个鱼便是一件无故的谋杀。因为没有鱼曾经或者可以伤害过我们，值得我们杀他的。这些话像很合理由的。然而我以前是个很好吃鱼的，当鱼出炸锅时，其味尤其可爱。我不免在原则和欲向之间颠倒度量，直到我居然想起了鱼破开时有小鱼在他的胃里；我就想，'你们既然互相吃，我实在看不出来我们为什么不可吃你'。从此我就死心塌地把鳍鱼大吃而特吃，伴着别人吃，后来不过偶然来一个素食。做个有理性的活物竟是这么方便的一件事，当我们要做什么时，这理性都使我们找出或造出一个理由来！

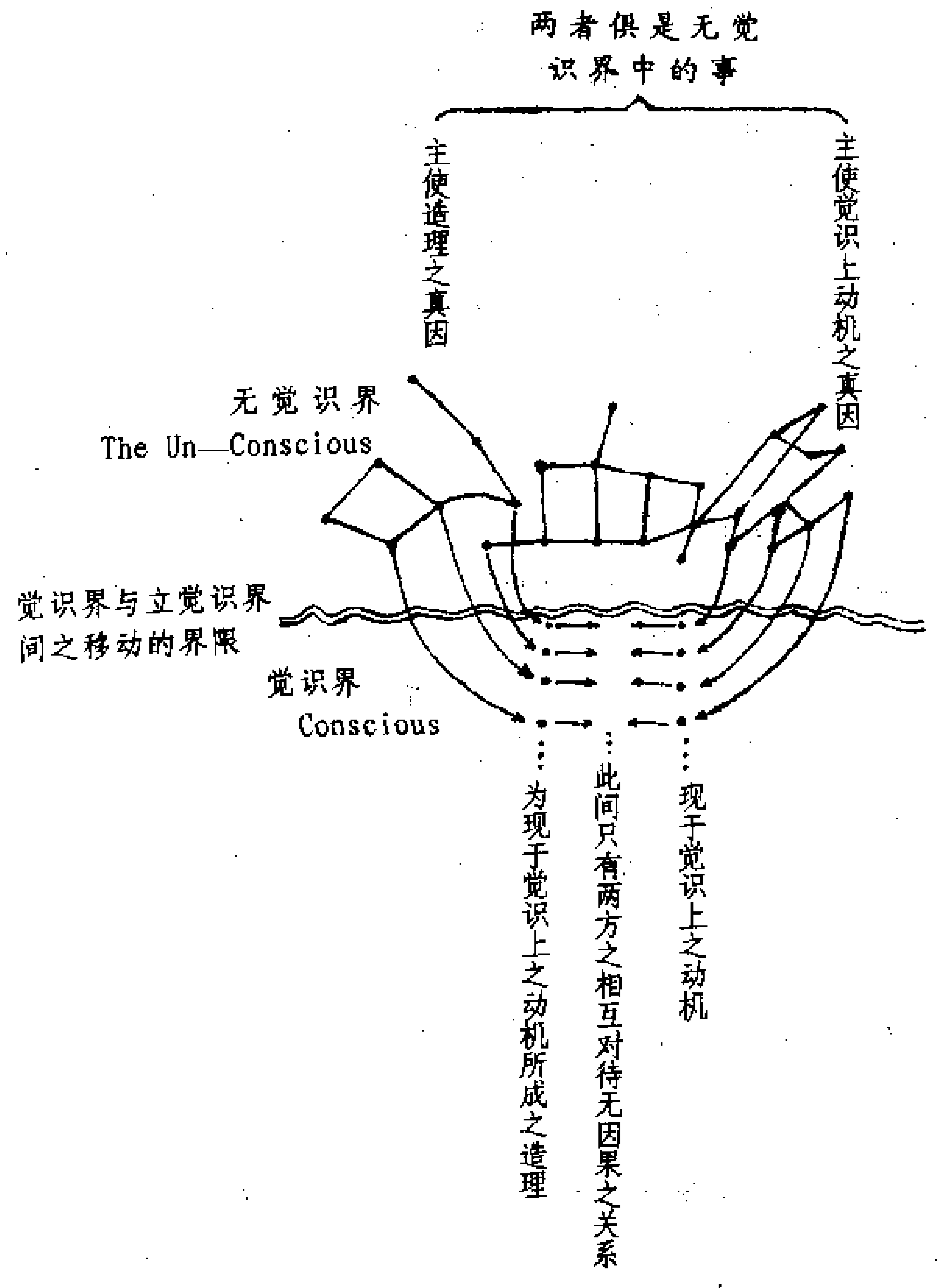
这诚然是很好的例，且看我们的行为像这样的多么多！但伏奥伊特所探的造理作用一问题，在许多时候并不这么简单易见。伏奥伊特证明了这个造理作用的机作是很复杂的。这个机作，乃和梦，每日生活中之误谬、滑稽、精神病等现象为同一机作中之各面的显示。所以我们要想明白这个机作完全了，不能单是本章的事，乃是本书全部的事：现在但撮出一个概领来。一个行为的动机（motive）等到现在觉识之上，已经是最后一步了，其先的主因和曲折，并不在现觉识之上。但我们有些事件，觉得他们自己显然不要去寻原故的。这个地方，虽算强把有原因认以为无原因，就是强讳了原因尚未曾加上些不相干的造理，犯双料的毛病。但许多事情，我们不能说他没有原因，也决不肯说我们自己做了自己却不知道原因，于是乎原来的原因本深而难寻！就随便找到些说法以自解，而且在许多的事件中，原来的主动力和本环

境的许可，自己的理想和自尊和自信，大相背谬，果真这个真原因出来，岂不是最不便而最不快，更不得不勤于造理以维护？若是有人来指出真因，或近于真因的来，更当为深恶痛绝的拒抗。请不要把这层情形误会成矫欺。矫欺是自己很明白，胡说作伪以对人的；造理是自己的觉识上（The Conscious）并不明白，自己的觉识为自己的无觉识界（The Unconscious）所欺，所以有些人，我们明知道他说的不是真因，乃是造理，却不能说他们不诚实，因为这层曲折的作用乃是他的无觉识界中的事。须知我们为什么要去造理，俱是为着使我们心上不苦而乐、不烦恼而自安。这个地方就是伏氏心理学的大源，且待我们下章讲去。

现在怕读者觉得上文的解释不清楚，在下面画出一个图形，形容我们行为或觉识上动机，一方面和他们的主因，一方面和后来的一切造理相联的关系。但这个图只形容这一点，请不要误会是个概括的图。

以上一章中所说的话，可以撮成下列几端：第一，自达尔文论发明后，心理上和在身体上一样应该认明继续的变化，不能认人和其动物为不越的两端。第二，我们的理性只是后于行为动机的装点，不是先于行为动机的导因。第三，我们的行为无论一生之总，和壹件之分，俱为前于此一生的心理经验，由一切本能和情感与环境之相反应而成之系统所布帅，其潜于觉识界之下而活动的成分乃极重要，理情和这主力并不相干。第四，造理作用是不知，并不乐知，更不敢知，和我们的个人并社会的信念与趣味相反背之行为真因，潜在觉识界下的，而从旁去添些理由，以解免和安慰自己的。第五，略去这浮飘的外层，直向觉识界以下究竟，乃是探求心理问题之解决之法门。

但我们要声明一句。我们不承认理性是行为大体的主动力，只是一个客观的绪论，决不是主张人不应该向理性的方面发达去。理性一件东西，姑无论它现在的力量强或弱，终究是生物进化线上最后的产物，虽然最少弱却正最可宝贵。假如我们为爱憎



缘故，不肯去无偏心的研究，以揭破客观的实在，仍以所喜悦者为实在，这样“讳疾”是科学精神所不许的。从反面看，必须效法过去的自然性质，不肯加以人力的改造，也是同样的不应该。犯前一毛病的是些无聊的神道学者；犯后一毛病的可举那最可恨的，妄引而羞辱了达尔文进化论的昏昏崇拜“为生存之竞争”者为例。这些因崇拜而羞辱了达尔文进化论的妄人——兽性派、侵

略家。反人道者——本来是要做妄而野蛮的事的人，恰有进化论出，故意来去利用，便认自然为魔鬼一般而去效法。其实进化论只是客观的事实，何曾教人怎么着来？我们说人性是怎么样是一件事，说人的行为此后应该怎样乃绝然另是一件事。两事一是客观的了解，一是主观的欲愿，那有混的可能性？况且即令前者可影响后者，我们也应还要知道我们在一切行为上俱是希望照过去的成性加善减恶，不曾以纯认过去造成之成性为适当，那末知道了客观的事实，正可助成主观的设施与教育方便，自不会由客观的知觉而至于丧气更至于縢放。有些心志薄弱的人，最恐怖真理，仿佛科学的真理一出，登时人间的组织尽散。当哥白尼发明地之微位置后，和达尔文发明人之微位置后，这个恐怖真理的恐怖最是发作。然而历史所证成者只是这恐怖的反面——科学的发明只助人的功用和知力之开放，不曾縢了文明。现在伏奥伊特发明人的心理之不善全，我们大可不再抄历史上那个可笑的“恐怖真理的恐怖”了。

有许多人这么一般的误会，所以这里顺便述明。

第二章　本性与实境　乐苦原理与现实原理

达尔文的进化论证明了一切的生物都是同源的。人类虽是在进化线上的最后一级，在力量上最高等，但也不免是从最低等的原生物进化出来的。从原生物到人类的线索，虽说就古生物所供给我们的知识上看，很不完全，但笼罩的意思可以晓得，大略的阶级可以明白。稍后的进化论学者黑克尔（Haeckel）以发生学的事实为根据，成就了一个很重要的定律叫做“覆袭律”（Law of Recapituation）〔注：覆袭律之大意，出来本早，渤鲁（von Baer?）就是一个早年谈此，但到黑氏才大致成就〕。但这个定律

——和其他若干的生物学定律一样——虽说是发生学、胎生学上一个“基本定律”，如黑克尔所名，终不免随地出出进进的这一种类和那一种类，竟可覆袭的程叙甚不同。我们不去钻进详细的地方，不去问这个定律应该怎么样的详而确实的复杂说出，这个不干我们的事；我们只在取个大意去证成心理上的覆袭正和机体上之覆袭相类，竟可说平行，就是了。

什么是覆袭？我们可以大略的回答说：一个生物机体从雌雄性精核结合以后（此点自然是指些较高等已分两性的而言，其下等动物未分两性者此点可另说），经过胎期生了下来直到完全成熟，所经的阶级，乃是“成三破二五”、粗粗疏疏的抄他的祖先由原生物到他的本族数千万年所经过的历史。黑克尔说：“个体发育是种族进化的一个缩短了的覆袭。”这话简而明白。举几个例看：人的胎儿，其发达程叙竟和其他哺乳类很相同，更和鸟类、爬虫类等近似，这正缘这些族类以前同源故大致上同样的覆袭。又如蛤蟆因其祖先是鱼类，故先成鱼样的蝌蚪再成蛤蟆。又如变形完全的昆虫，先成它们祖先的形体就是软节类，然后再变成它们的本体。又如人常生了兽的皮肤，更有周身猴毛者，尤甚者是身体与行为到半兽半人之期而止。诸如此类的事件都随处证成覆袭律。

我们在这一章里所以要借用这一件的，乃是去说，机体上的覆袭，是进化论者、发生学家，所已确立的了；其于此平行方面之心理上的覆袭——就是说，个人之心理发育是人的种族心理进化的一个缩短了的覆袭——乃是伏氏心理学之功绩。原来动物界中，心理进化和机体进化应该平行本是谈进化论者所很注意的事，即如达尔文自己，便是在心理——就是行为——方面，很注意的，不特《物种由来》、《人之由来》两书里有时弹行为上的例证，并且成两部专为此类研究之专书。一是性类与自然选择。一是感情时之表示。当进化论发挥的初年动物行为和文化人类学在达氏弟子和私淑者手中竟成了两科，只缘此两科的研究比其他生

物科学更难，所以也较不发达（自然其中也很多很大而且久远的供献）。只到伏氏，才算大致完成了“心理进化论”、“人的心理之由来”、“心理覆袭律”，补成了双扇进化论的一面。他证明了心理上有初始的和进步的两系统，这两系统之互相冲斗——这就是文化所由以成者——就是心理覆袭的表现。所谓心理初始的系统就是人类祖先和祖先人类的根性，初野的心理系统，以覆袭而来的；所谓进步的系统就是不远的人类至于本身所特具的根性由知识和现在环境所集合成的系统。这两系统相离、相合、相触撞、相迁就，结果成极多面的发挥而成文化。我们就此看来，他实在是最把生理学观点发挥到极处的，其结果成就了平行的机体心理进化论，而真使心理学与生理学相接触（参看第一章《黑得之发明与伏氏心理学》）。

读者看到这里，恐怕不免笑我把上文的本意说来说去的说掉了，反去替伏奥伊特吹嘘了一大段的“江湖”。其实我并不曾把这节的本意信笔说掉。说远了点是有的。现在反回来申说一句，机体上的覆袭律，只占在进化论的一面，加上了心理上的覆袭律，才成进化论的两面。我们在此地说上这一大节者，因为机体的进化论已为一般人所熟知，伏氏的心理学却大多数人觉着新奇古怪，拿这进化论上已有的旧观念来提醒读者，可以请读者再和伏氏的“奇怪”心理学本物接触前，先得一个虽泛而很重要的大意——就是人的心理等于人的机体，一般的复杂，一般的自动物变来，一般的受进化论一切原则的支配。果真彻底的把心理学当做生物科学，后来可以“见怪不怪”了。至于重计伏氏心理学是否过量，读者把最后几章读完了当可下一不袒私的评断。

假如有人问我，一个人是什么？我便回答他道：一个人是从生物原始到他亲生父母所经过、所成就的总积，加上他自成胎至落生一切覆袭经程的总积，加上他生下以后一切覆袭经程和自身经验的总积。生物界中的现象，照常识上说来，自然也要和非生物界一样，有精密的因果支配，其间决不能“无中生有”。那么

现在的我，是一切过去的祖先和自身之经验所决成，本是当然无疑的事。我们现在姑且不打意志自由不自由的官司，后来再详细辩白这个；我们现在只先请读者姑且主断的承受了“心理决定论”，姑且扔了“意志自由论”。不这么着，心理学不能当科学讲去，有了自由意志便没有心理学，而且我们还可更进一步说，果真有了自由的意志，岂不是这自由的意志可以干涉一切身上的肉体之物理身外的事物？其结果还不是简直的破坏了物质与能力保守律？这么看来有了自由意志便没有了一切科学，何独一个心理学而已。所以现在请读者暂时的承认了决定论，作为书中的理论上一个重要的“治理的设定”（Working Hypothesis），不算过分的要求了。

既然说到现在的一个人，是他一切过去的祖先直到他自身，所经过的一切所决定，则当知一个人在本性上不必定然适合于他现在的环境，实在大大多数不适合。成就我们一身的，是过去数万代的事实；而我们一身现在所应付的乃是现在的环境，不是造成我们那个已过去的长远时期中的环境。既这么看，可见我们所负的本性和我们所处的实境相差很多。根本说来，本性和实境遇合是不能有的事，因为本性永远是种族过去所成造实境，永远是现在所聚合的特别一段；从来没有那么一回事，去为后来某一时段，特预先造一种本性预备着从来只有这么一回事。有特类的原因，自然造就成特类的结果，有某种某种的成分和事实合来自然成某种的本性。不为实境造本性，所以实境和本性不能无间的好合。况且动物界上所以有进化，所以尉以后来变成了人，也正因为一时的本性和一时的实境永远没有一时合过，所以才永是无时停着的顺着往下变。

一面本性那么着，一面实境这么着。假如我们一点儿更换实境的能力也没有，可是大不了的。幸而我们——和好些种动物——很有可以更改或取舍一部分实境的力量，才保存种族下去。但是使实境迁就我们的本性虽然是一面了，其大的一方面乃仍然

是使我们的本性迁就实境。假如人要是没拘束导迁一部份的本性以就实境的能力，自然早在“为生存的竞争”上以不适而自己的种族被淘汰了。现在剩下的我们都是在战劫之余能拘束或导迁或助长一部分本性以就实境的人。

一面更改了实境以适合本性，一面变化了本性以迁就实境；两面为最细网的交错，结果化成人的行为中若干的方面。且问我们到底是重前一面或重后一面？这话是常有的问，却也是不成问的问。此刻姑泛泛的回答我们本是愿欲前一面，而不愿欲后一面；就是愿欲改实境去合本性，不愿欲改本性去合实境。但事实上前一面，改实境去合本性，没有很多“用武之余地”自然不免以后一面，改本性去合实现，为最常用的对付这难题的方法了。但所谓改本性以就实现，实际上仍不过是改换了本性的面目，展转曲折，点缀藏掖，仿佛像本性已更，然而最后仍不离乎本性上。所以自外面看来最高等的动物，就是人类，其行为上的变化至复杂，但一经略去这些外面的曲曲折折去而复还的把戏，根本上仍然甚初野而简单。人类本来有以复杂曲折的方术去对付实境的手段，改实境既非力所尽能，牺牲本性，既不甘而又不能，所以结果乃是十分的用这复杂曲折的方术，先迁就了实境，以曲折了本性，后来本性乃成曲折后之达曲折目的。这么着，两相抵抗与迁就越来越复繁，越复繁越改变，结果成动流不止的积累文化。我们一面应该在一个人类的初级的（原始的）心理系统之观点上，好看清楚了决定行为的大体，同时一面又该立在一个人类次级的（进化的）心理系统之观点上，好知他这些外表的曲折因应。合起两个观点来，才可去明白了人的心理之机能如何去不休的活动。

但，请问上文所说的本性，究竟是一件什么东西？这里是个很难题！古来窥探这件事物的学说，现在几乎都已自然的死了，近来流行一时的是各家的本能分析与综合论。读者诸位不管那些已死的窥测，若要去详细知道那些本能论，请去看较近的作者，

如劳伊毛干（Lloyd Morgan）、马克孤（W. MeDougall）、瓦陈（J. B. Watson）、善德（A. Shand）、来佛斯（W. H. R. Rivers）、出绕特（W. Trotter）的书和《不列颠心理学季报》上的会论和单文。这一题目中虽说议论纷纷，但其中确含不少有价值的知识，能启发人的理论和醒示。这不关我们事，我们不去费长篇叙述它了。但我们要注意这些位谈论本能的作者大多数注重本能的分析而止，也有些更注意本能的综合的，但终究不免——由我看来——以分析的手段去综合，其结果分析是割切的分析，综合是合来并不动作的综合。原来谈本能的分析和综合是件大难的事：一来专以目的物定本能之分析实在危险太大。二来本能是种族的事物，不是个人事物，必须比较心理学（即动物心理学）更大大发达，进化论的问题解决了争论，似乎才有这个本能分析之线索可寻。三来本能一件事物原来是机能的动作，他的实体就在他的如何活动上，而不曾另有一个有形体可像的组织，所以不以动力的观点去寻他动，而以静力的观点去看他分，定不能信人的。

伏奥伊特的心理学，不和他家谈社会行为的一样，由本能发端。伏氏不是不认人的行为可以列为本能系统，他自已近年也会做一文去了解这本能系统，但他不从那个静力的观点下手，不去窥测这分法合法，而去探究这些本能怎么样的活动张弛着应付实境。本能的分法虽不一致，然大多数是承认那个三系说可以暂时满意。三系是：一、自存本能系（Preservation）；二、是性类本能系（Sex）；三、是群本能系（Gregarious）。分这三系本是最古的说，伏氏也不否认这个的。我们在此地举出这三件来，因为下文有时须用这个颇不清楚的观念。但，再说一遍，伏氏的心理学，不注意这分法，觉得分法不能引效果，只问这本能怎么样的去在活动。

略过了本能的问题，我们现在可以去说伏氏对于人性的基本见解。伏氏以为人本来的性质，在他的心理活动上可以括为一句

话——“乐共原理”。这个乐共原理是主宰人的基本行为的。原来这个乐共原理，就是寻快乐避痛苦的原理，本是边沁以来一大派的哲人所主张以为是率领人行为的基本的。涉猎哲学和论理的人，当知道这一派乐利哲学（Hedonism）的渊源。但伏氏并不是因袭成说，究竟他这主张受多大的历史上的影响，我们不知道，大约和他的别说一样，自己所论即有时和已往的作者有一部分的类同，但究竟是创获，不是因袭，因为伏氏本不是学院先生，本是个精神病的医生。即令我们说他这学说是乐利论在进化上最后之一章，我们也正不能泯灭了他这乐共原理和前人的乐利论之根本不同。

这个就快乐避苦痛的原理究竟缘何而来，现在的知识尚不能决定。但为临时的解说，似乎生理的观点比较上最少毛病。所谓快乐想当是散布开周身上储积的拘束力，所谓苦痛想当是把周身的力量更收集储积拘束起来。换句话说快乐是减轻担负，苦痛是加重担负。原来生理上的多数机关最像闸站，常以极少的刺激得极多量的结果。这由于在刺激动了之先被刺激的地方已经储聚起来很不少量的力气来，轻微的刺激一施，顿时发生极速甚广的效果。快乐、苦痛原是觉识上的境。但看这快乐、苦痛影响到周身的肉体上那样的多，可知这快乐、苦痛定是生理上一个重要机能。人的感情原来有分量可说——伏氏的见解如此。自然我们不能如在物理学上样去称这感情的分量，但估计起来感情分量却也和物质的事物一样，可以外边的干涉去增减，去以别的代易，去把他转到非原来的方面。感情不特有分量而且是动的由甲可以转到乙。

这个乐苦的机能，必是生物界中，经多年进化、经多种淘汰后，所遗存的一个最适的机能。拿这机能去导引一切本能然后得生存的结束。这个机能可以说是调和一切本能的，在人类的身上，因为这乐苦的机能本是一个生物界普遍的遗传，所以这乐苦原理的支配的心理系统也是一个初级未进化的系统。这个系统中

所表显的物事尽是人类发达初级时的样子，就婴孩的样子野蛮原始人的样子。自然这个原理的支配的机能一面是不断的寻觅直接急速而得快乐，一面也是去避直接急速而来的痛苦，其避免苦痛之费神注意并不少于寻觅快乐。这样的避苦就乐法非常直率，但能避苦就乐了，不问是怎么着。譬如小孩子，欢喜听响就可以把很贵重的磁器打碎，欢喜看水从水管里出就把遍房子的水管都打开冲得到处水流，不欢喜一个剃头的，一切剃头的，像剃头样的甚而至于刀子类一见就哭……诸如此类的事只任着主观的苦乐性儿，不管客观的事实，不管结果多么重，不觉什么是责任。这个初级的心理系统全是自私的、全是集中自己的、全是非社会的，甚而至于反社会的。其所求的乐所避的苦也都显然是些初民的好恶。其和这样行为相对待的思想经程，也全没有逻辑可言，仿佛像梦话的境地以粗野的比况和浮飘又不相干的联想，为运用这类思想经程的器具和材料。请读者不要误会我在这里叙述受乐原理的支配的初级心理系统单是婴儿的心理系统；婴儿的心理系统固然仅是这个系统，在童年成人的心理上，这个系统也和婴儿一样的有，不过此外另有一个伏氏叫做“现实原理”的，两个以甚多花样合凑来，就是了（现实原理名 Realitätsprinzip）。

婴儿时期将过，渐渐发觉了身外的实境，渐渐有一种节制乐苦原理的系统以迁就外境的趋向。这层叫做“现实原理”。这现实原理如何而来，比乐苦原理更难设想，或者正是乐苦原理的一个分支，以迁就实境的手段去达到乐苦原理的更进步、更细密一步的满足，也未可知。但我们不能确知他如何而来，我们却不妨把这两原理并列着看去。这个原理支配的心理系统，可以称为第二级系统，知道身外的事实，知道社会的要求的状况有一部分的理性，其思想经程有逻辑，并不是去寻和避直接和急切便来的乐和苦，乃是为长期的经营，为安定的快乐。总而言之，这原理的功能是使机体适应外边的现实，抑住了即时的快乐，而代以长远的快乐，其结果自然是社会的知识的伦理的和其他外界影响的支

配而成。但是，这个现实原理只可以导领并管束那个乐苦原理使他合了环境，却永远不能把他的动作消灭了的。

因现实原理去和乐苦原理冲突，结果乐苦原理的运命大受现实原理的节制，大致上这乐苦原理的运命是这么着——这个乐苦原理所支配的心理系统中之趋向，因为太粗野的原故，时常被较上层的心理系统阻止着，甚而至于摈离出觉识界以外，埋没在无识界之中，以至于并不能继续他们的目的，又不能仍存在觉识界上为自觉的心理经程，所以便成了一个下面的生活。他的存在本人不觉，但是，总争着要向觉识界上去。因为这些趋向都是些粗蛮的不合环境，不合自己个人的自觉，太反于社会和自己的信念、尊重和趣味，所以上层的心理系统总用力气去强压抑他们，尽力维护，使他们没有现出的机会。这样两相碰撞，因人因时的不同可以成许多异样的解决。最苦恼的解决法是发达成精神病。较常见的解决法是把这些压下的趋向不使成为行事，而使成为妄想、晚上的梦、白天的泛想幻感。最好的解决法是导引这些趋向所抱的能力，用在别的径途，与社会调协的方向上去——例如性欲本能受压抑，后来反由此成了诗人或艺术家。又，当生活轻易或环境可乐的时候，这些初级趋向，比较易的引导向别的径途；当生活艰苦环境严酷的时候，可就改翻了以现实原理所得的，把趋向回转到初级的心理系统上。这里可以用萧伯纳的话形容："你越把工人降辱，夺去他们一切艺术的享受，夺去他们一切为人重视的机会，你越把他们投回来去粗莽的专寻一件快乐，只这一件人的物事给他们剩着的——就是去满足他们出产人的本能。"

这"乐苦原理"和"现实原理"在根本上原是一般人的常识，因为一般人觉得人的心理发达，从儿童到成年本是由主观进于客观，由急切进于缓重，由单纯进于复曲。但这样的常识并不够，因为解释上太浮泛——常识多半是浮泛的。这两原理所以远不像常识那般简单者，正言常识只认定了一个浮泛的趋向，这俩原理乃是代表两个繁复的心理系统，看他们怎么互相鼓荡去。换

句话说，常识上觉得心理之发达变化是单位的趋向，心理分析的见解是认定人的心理不能作一单位，乃是无数的相倾相挤的趋向集结起来而成“性格”的。这些趋向可括为两系，一初步一次步；一乐苦原理、现实原理。在成人期中现实原理把乐苦原理节制着，所以假如不因特别原故和境况，使现实原理所支配的系统疏弛了，下级中压下的动作不易于显见。现实原理的疏弛并不发生什么正号的结果，只发生一个使下级系统积极活动的个负号结果。这层情形在实验生理学上是如此的：上级的辐射系统之活动压抑着下级的辐射系统之活动，上级撤了下级就大活动。在病床神经学上也是如此的。上层神经中心的活动压抑着下层神经中心的活动，上层坏了下级就大活动。凡这些现象，都可使我们觉得，人的心理之机能是复杂层次的集结动作，旧派心理学每把心理当做“单体齐一”的机械，是不可通的了。

乐苦原理不是一个既平且直的机能。乐苦原理这机能，在动作中一面好比架在刀刃上的天秤杠杆，除非在极少的时候都是左右上下的摆，摆的又有时很快。我们的日常经验上觉得乐苦两端多半相杂，时常相转。常语说得“打是亲，骂是爱”，又说“乐极哀来”，恰是形容这个机能的动作式。一面又好比拘束着而要泛溢的水流延线激荡，无孔不入。这层转摆的活动流的情形，后来有详论，现在姑举出个大意。

第三章　冲突　压抑　无觉识

上来两章的意思现在我们可以撮来，分成两件概括的状出。第一，我们要知道我们自觉的心理之外层，是没有什么大关系的，我们要不为这理性的外观所迷，方才可以进内去探，决定行为之内幕原素。第二，我们要知道我们的心理并不是一个系统，

乃是很多的系统；大略可以概括的为两类系统。这两系统发达有先后，位置有初进，力量有强弱，地域有里外。两系统相冲突的结果，是我们的行为。

那么请问怎么冲突法？我们上文已说过，冲突可以当做由于心理进化之阶级不同。为我的、初野的、单简的、即时的、乐苦冲突，自从小儿觉得有外界之后就受节制。而进级的心理系统发端也在很小时。所以这种冲突从小的时候就有，就很利害，一直是一生中不断的事。我们的心理中每日每时中都有这样的活动，只是不自觉，须经心理分析才证其存在罢了。其冲突的样子可以这么看：初级的系统是要攻向的活动，进级的系统是要攻向的驱人，次是要守样的抵制；初级的系统不知外界直是由他遗传的本性所造成的，愿欲尽力要实现，进级的系统知道外界是不能和他这样本能相容的，尽力压住他。逻辑的思想压住图影的思想(Picture Thinking)，社会的意向压住反社会的意向，经教育过的动机压住未经教育过的动机。

所以有了冲突便成了压抑（Repression），我们要把压抑看做一种力，或一堆的力，可以作为一族的，无时不在心理中运行去摒斥那些初级的心理动作。压抑作用我们可从两面看去。第一，我们已知道乐苦原理是导引行为的惟一方向了，那么可引起我们觉识上不快感觉，都和我们的觉识境的动力生冲突，结果就压抑出去，不使他再能现于觉识之上，引起我们不快的经验。自然这情形是相对的，要一律这么着，岂不是我们的觉识上没有不快的经验了吗？这是初步的压抑。第二，我们上文说过，冲突自然是冲突，但冲突的结果并不能消灭了这被压的，只能抵拒着；那么这被压抑出去的物事，因为被压更活动更要往觉识界里现出，果然现出岂不是很惹我们的不快？自然应该有常久继续的力去抵制他。这个不断的抵制，已经被压出于心识之外的意机，所使的力，可以看做次步的压抑。这两步是一线的，其间实在不能分割开。

这样的经验，是我们日常生活中所习见的。例如，我们若有不快经验，轻则不觉得忘的很快，重则我们竟可以觉得我们有意思要去忘他。所以多种经验因他们有乐苦的不同，存在到觉识界上时，我们颇有异样的态度对着他们，结果他们存在觉识界的情形不一样。不快的事物难得觉到，是读书的人各自觉得的。又如，不快的经验比较的非常的难于追忆。达尔文发表了他的进化论，有些赞成他的又有些反对他的，反对他的说法也该当凑来做个回答。但他的经验使他知道，偏这些反对他的，他越要记得越记不得，结果设法随时抄记。我们不欢喜的相识，过上些时候名字忘的较快。又，最显著的现象是这样，我们要想一件东西越想越想不到，一旦有人提醒却是记得既清且真，把四围的关联物都可同时毕现。这个情形——人人常有——实在不能说是我们心上把它忘了，只是我们追想它时，若有东西挡着不使他出来样的。又如，一个大快的经验出到心上时每每伴着一种耸然的心理摇动，就是这一类出现了使人心摇动的最不容易出现。又如，假有使人要去提醒我们不快的经验，我们非特不愿他提，而且有时自觉得有意的阻他不提，阻不下他提了，我们也是若不相闻的样子。又如，我们非特不愿不快的现在心上，而且和不快的有关联的我们也不去接触（有时自觉如此，有时不自觉），仿佛唯恐以联想作用而使不快的实现。这样日常生活中的例随处有得，俱可助我们相信这个压抑作用之长久不断活动，并他活动力之大。同时又可使我们相信，我们心上的装着的存储物实在比我们一时所能知道的多得多，只是有时被压着出不来就是了。

压抑出觉识境，究竟压抑到那里去？伏奥伊特此地的理论是：压抑到无觉识去。

假如我们在此地要不把无觉识一件概念弄清楚，非特容易误会并且不免騰人神秘的怪想。第一有些哲学家常谈无觉识这不关我们的事。第一有几个精神病学家谈什么副觉识或并觉识，也和此地的两样。我们光是说：觉识。觉识是一件怪东西，从古引人

注意。德嘉（Descartes）的心理学，所谓心的心理学，非如亚里斯多德的生的心理学，即是承认觉识为心理学主点的。从这以后研究觉识差不多成了心理学的惟一目的。但觉识这件东西由我们自觉其来非常上下荡漾的，找不定他的边界，因此，麻烦了一切心理学家。问他究竟是什么？我想似乎可以说，他是一般心理经验之印记，以动力的结联现于感觉混合之上的。但这话并不带我们多么远。问他机用是什么？尼采的话比较可采。"觉识一件东西，外缘的始于印记的协作与知识；其初本是立于去个体之生物性心最远之一点，后来渐渐的加深下去，渐渐的变成一个内部的机能，渐渐的趋于中心"。这话也不为不含糊。但我们总可大致不差，把他认为一个生物的机能。既是一个生物的机能，则其不含缺陷，不成边际，不是一个自含的体而是一群力之集合，不用讲可明白了。其不就是心理行为与经验之总称，为同时之异名，不是什么神秘的东西，也大略可理会了。自从进化论出了后，许多人要去在动物界上找出一个觉识之原始，我们不是他们的动作，这个办法自然是要可笑的失败。那么后来的比较心理学者，可就不问动物的心识了，只看他外表的行为——后来甚而有得把人也这么看待！但究竟有一件事是含糊的发明了的，就是这个觉识界圈，以进化的阶级渐渐的从低层神经中心往高层移。但这迁移也不过是一种的趋向，其细处寻不出，又有一件可注意的，就是觉识有张弛，又有度的浅深。又觉识上的境物多像碰出来的，其间没有很多因果，这样情形都是使我们觉着觉识只是心理全境的一小部，最浮外的一层。假如有人问我们为什么全部的心理，机能不成觉识，我们可以庄语的回答道，要是全部成觉识这心理机能就不能成动作了。并可以喻语的回答道，这正等于地球物质好个大块，只有最外的一层和大气象界接触。譬如海洋面，下是洋流，而我们只看见洋面。

因为觉识界生年之浅，范围之溢，境界之浮，不得不深进一层去探。伏奥伊特说："前人过于重视觉识，因而生些误谬，一

种反动的趋向，已成正当领导心理行动之初步不可的。照里朴斯的话，必须把无觉识认做心理生活之一般的基础。大范围的无觉识是包含小范围的有觉识的。每件有觉识的俱是从无觉识境中发起。……无觉识是心理动作的本体。我们之不知道无觉识之内部性质，好比我们之不知道现象外在之实在；我们之经觉识状态的报告去残破不完的知道点无觉识境中状态，恰恰等于我们之以感觉机关之指示为媒介去残破不完的知道点现象外界。"（见其 *Traumdentung* 第 452 页）

那么伏氏此地所指的无觉识，本是一件很泛大的事物，不消说得。但伏氏何以在他书中所用的非常狭义？所谓无觉识者既不是件悬想与哲学窥测，而是一件科学的事实，自必有证他动作的媒介，才可以立他为一方便的设定（Working hypothesis)。虽然我们可以觉着无觉识界的范围真大，但若没有设法子处理他，也是枉然——与其过而说，不如过而缺他。我们所以知有无觉识的，正缘以觉识和行为做媒介而推到，偏一时所可推到而略寻出几条理法的，只限于一隅——那么我们就专谈这一隅中的理法。有人说："无觉识可以独立研究，自成一科。"这话，假如说者不自认其有八分神秘性，则其不通可笑相等。说这么着，等于说"研究外观象界为一科"，稍须有点科学常识的人要嗤之以鼻的。无论研究什么，必须有依据的事实。无觉识不是件看的见、听的着、捉得到的物事，其存在乃是由别的现象推测到，所以不论他的地域多么大，意义多么重，但总是一件方便的设定。

现在约略看来，无觉识境可以分做两部分。第一是"前觉识"。这个是那些虽一时不在觉识流上，但可以唤到觉识流上的物事之总称。第二是"抑压觉识"。这个是些一时既不在意识流上，又不可以通常的方法唤到意识流上的事物之总称。其实这两种也是比较的，两种之间，以层次转移，没有什么严定的界限。但大多数的可以分到前类或次类，没有什么困难。从下一节起我们所说的无觉识专指后一项。后一项以外的无觉识因为既无心理

发析所发明的本质无关，即不说了。

我们这个方便设定的无觉识是压抑的结果。他的状况大概这样：第一，他被压抑出去之后，原有的动力并不减削依然在无觉识的地方活作。这些物事被压抑出去的那是些欲愿，与行为发生关系的，所以他们的动作，虽不觉得，却不断影响到行为和意识流之方向上。第二，这些被压出的愿欲，即无意识中之分子的多半，或者完全，是和我们的道德观念、美感理想、社会责任、人间节制不合的。就是上边说的下级的心理系统中物。这些愿欲，若在觉识上使我们大大难过所以赶出。第三，这些无觉识中物，既经压出，又要进来有继续不断的阻止力去守着他，两者相抵堵分成些互相迁就的散流。第四，我们可以把这无觉识的分子当做尽是原始初野本能系中物；其最可注意的现象是这些东西大多带些孩童时气，不是孩童时经验，也是有孩童气的。第五，这些东西没有逻辑，其相接的方法皆是联想与图景。

我们势不能在此地把这无觉识说得明白，因为此地很难用例证，所以只好请读者在下文里去参照了。

第四章　梦之解释——梦乃愿欲之完成

我在上文三章里，写了许多议论，不举一点事实。这是读者诸位一定不能满意的。在我未下手写这本书的时候，满想用伏氏的那本《心理分析入门演说集》的法子，全是归纳，全是先研事实后成理论。但那样写法，写的人都是初上来太受罪了。而且也有稍许比较的不利，就是篇幅恐更长，先上来太嫌扯淡，惹得读者看完一页就扔了。所以我后来才想，先举出几个纲领物来，后来再用事实例证说下去，或者省事，也或者更显得瞭然。前三章只算一个抽提的叙文罢。

从这一章以下，我们不如上边专来主观的指示了。我们去就一件物事去治理，以证出心理分析之所得。我把梦之解释选做最先，一来梦的状况最复杂，二来梦的有深意一般人不能去否认，不如误错滑稽一类的事一往的被人看轻。把梦说完，这心理分析的大纲有了不少了，然后再用误错和滑稽去分道形容梦之研究所发明之本义。

梦是那么一件显著的事实，人人有的，更或者是人人天天有的。然而直到伏氏的那本《原梦》出版以前，没有人把它解释得大致妥当。这因为研究梦有许多困难伴着。现在举出几件。

第一，历来的人对于梦的观念，总带着不少迷信意味，以为梦中事物是将来所要经验的事物之变态，以为是和神鬼交接，以为是自己的灵魂出游，以为是吉凶之朕兆，等等的迷信说法。这个自然用不着我在这里去驳，我们以前所受的教育没有一件不是去驳它的。假如我要在这里说这个，岂不是羞辱读者？但我们却要注意一件事，因为有这些根深蒂固的迷信观念，更使得梦之问题难得处理。假如我们为科学的研究，便时时碰到些无聊的质问。

第二，迷信的人太重视了它；反对迷信的人又太轻视了它。轻视它的以为它没有什么道理，只是错七乱八的材料，在心理上错七乱八的出台，就是了。觉得它的作法，既无因果可寻又正不值得去寻它的因果。无论把精神用到那里去都比去研究梦有益。本来只是有心忽视，后来就替它添些轻易抹消的解说，如说梦是由于吃得不消化之类。

第三，是梦的材料上有问题。我们在醒后总觉得梦中情境忘了许多，所可记得的不过很小一部分，这一小部分未必可据以为研究之资料。且这一小部分也有张弛性的，未必不在记想时重经一次改变。那么这材料靠得住吗？这梦的材料不能满人意，本是显然的事实，但我们在下文应该知道，虽有这些困难，究竟不碍大事。我们不能因为有这些困难，就以为是不能研究的了。

第四，梦中的情景非特可怪而且其相接之间真无因果，假如我们要是太注意了这些现象，就是说太局促和拘泥在这些现象上，自不免出一种吃得不妥意思颠倒之感。专看梦的外层，又是一个研究梦的大困难。

第五，假如我们就梦中的情景做材料去寻梦底的意义，则被研究的人，就是做梦的人。凡在你对他的梦有什么样解说时亦要不会他自觉的脾味，必然很重的拒斥这解说。因为这样，这梦的研究是不能进行的。我们在下文可以知道这样拒斥的力量是在一切心理分析进行中表现的。

有以上的几层困难，所以梦的研究之成功只是最近的事。

然而一般人对于梦的意义，有个虽漫泛流动尚实在正确的观念却是很长远很普遍的事。大凡许多的真理，常呈惝恍迷离的状况，现于常识中。许多的论（ism）和学（logy）每每是常识见解的精细澈底的表达，只缘未曾加上一番细链的布置，所以不可宝贵。一般人对于梦的见解。可以下边的常语表明。我们时常所谓“梦想”者，假如我们要是去分析这词语的意义，可觉得含着两层，一、是欲愿；二、是奇景。合起来说，去奇景中把欲愿达到，就是“梦想”。如寻常骂人“简直是做梦”，意思也是这么两层，一、是愿欲荒诞；二、是这愿欲实现的情景荒诞。又如常语讥人“做他的好梦”，也是含着这两层意思的。在这些常语所指示的物事中，俱含着一个主宰的分子，就是这些事物是自己欲愿之完成，虽然其中尽可有多少曲折，但这些曲折终不过是达这愿欲完成所经过之层次罢了。

且仔细看看我们的那些白昼“梦想”是什么。在这些“梦想”中却是自己的些故事，意趣都是以自己为中心，而且多半是些太为我的、太生野的。这些梦想，有时也正单简，然而多半是有很长经程曲折的。而且其摆布继续，大像做戏一般的在心上开演。果然我们拿这去和梦比较，实在免不了觉得有很多的梦，简直就和这白昼所妄想的梦一般。

这些白昼所妄想的梦，我们很容易知道他的机作是曲折回旋的欲愿之完成。那些晚上的真梦有好些是这样，也极显然。例如，我们常常的做梦，把我们白昼所想要的实现了：没有钱的时候，晚上做梦有了钱来；想见而道远不见的朋友，晚上做梦这朋友一点钟去了两千里来看我；白天吃的不爽快，晚上就有机会大尝其滋味；白天想到家，晚上就梦到已经到了家里了。诸如此类的梦，虽说因人的职业教育年龄而有多少的差别，但却是人人有的。这一类的简单梦，假如我们为他做个界说，说他是愿欲之完成，可以说是没有错过的。

一个医生，每日早晨须得往医院里去服务，约他寓所的房东，每天早晨唤他起来。一天，睡的正甜静时，这房东来敲门："约先生，起来罢，你得上医院了"。这睡者正梦到自己躺在医院的一个病人房间的床上，自己头上标识着："约某：医学生，年二十二岁。"他就在梦里自己对自己说"我既然已经在医院里了，自然不要再去了！"于是把身一转照旧睡下去。这梦显然见得是一件愿欲——完成，以梦境行其方便。

一个生病在医院的妇人，因为牙床上的手术不成功，医生叫她晚上睡时戴着一个散热器在额上。她每日睡后总是把这个扔下。后来一次医生责备她。她自护着说："这次可不由我，因为这是晚上做梦的一件结果。我在梦里觉着我在一个戏院的包箱中很有趣的看着演。但觉得美鄂先生正躺在病院里，很可怜的报怨着他牙床上的痛苦。我自己对自己说'我没有这苦痛自然用不着戴这挡子'就把他掷下。"

一个年青的妇人，因为奶一个有传染病的孩子，平常时期不许她和外人往远。当已完结的一晚，梦着她在一群已往的大著作家中，这些大著作家的面目，就如她在像上看见的。一个著作者，她不曾见过他的画像，就觉着他的像和昨天进看护院收拾起一切的那个人的面目同样。这个梦的意思简直可以译为这样："我可到了享受个比这永远奶儿子的消磨好的时候了"。

以梦为愿欲之满足，历来的小说家，每每用这手段。这是不消举的。作记载者的人，也常记这一类的梦。诺登斯骄（Otto Nordenskjold）在他的《南冰洲记》上说，“可见出我们当时心中思想流行，无过于我们当时甚清甚多的梦。伙伴们中，就是平常不常做梦的，也在早晨起时，把他们梦中的长故事，和一切船中人交换。这些梦中的事物都是我们那时所要得而不能得的。食料与饮料正在梦中的题目。一个伙伴最长于做大餐的梦，今天早晨告我们他怎么在梦中享受三道菜的食馔。一个梦着纸烟的山。又一个梦着满载的大船沿着未封的海而来。又一个梦到邮差来了，自解为什么来的这么迟，因为曾经错投，费了好些事才要回来”。

有这些证例，加以我们自己的梦经验，可以断出有许多的梦是如我们上文的界说，曲折盘旋的欲愿之完成。但读者到此地，不免想道：“你们这些话在一类的梦中是对的，但不能概括一切的梦”。我们回答道：“我们正以这个机作，可以该括一切的梦。上文所举显然的梦，是未经改变的，在梦的全数中占少数。大多数是经改变的了，但揭开这改变的面目，骨子里头仍是一样的。这一番改变是怎样，我们在下一章中说。我们现在另从一方面去证这个界说之为根源的。读者诸君想很熟习于一切生物科学中之发生的观点。（genetic point of view）很多的生物科学，假如扔开他的那个时间的进化观念，就无从下手研究。所以近来的比较心理学发达，就是为着这个意思。他们觉得要明白人的心理学，不得不先明白动物的心理学；要明白成年的心理学，不得不先明白儿童的心理学，要明白阶级中的心理学，不得不先明白初民的心理学；因为后一项是从前一项出来的。那末我们本这法子去看看儿童的梦是怎么着。

最可刺人的是，四五岁前的儿童的梦或梦中语，几乎尽是这些显然为完成愿欲的。稍大的复杂些了，然而多数的为很容易溯到这个完成愿欲之界说。那么，这个意思——梦为欲愿之完成——又得一个很有力的例证。因为小儿比大人的发达早一步，既

然最少的小儿的梦纯是较长的小儿的梦，这样，我们免不了觉得是这梦的根源，复杂的梦是后来的变态。

现在举几个小儿的梦。

一个二十二月的小孩，他的大人叫他拿着一篮樱桃向他的叔父送生日礼。大人许他吃一些，但他终是不很情愿的，抱着怀中说送而不放，后来才放下了。第二天他述他前一晚的梦，说“何曼（小孩的名）把一切樱桃都吃了”。

一个三年零三月的小女孩被父母带着渡了一个湖。当上岸时，大不愿意，大哭不止，觉得湖过的太快。次早说“我昨天晚上在湖上骑游”。

一个小女孩，因为吃水果胃坏，强迫被斋，晚上在梦里头叫着“佛得安那（小女孩姓名）樱桃，梅子，煎蛋，乳酪”！

一个五岁又三月的小孩，被父母带着旅行哈勒失打。在旅行之先他们本住在奥策，当天气好时，大郝西坦山的好风景可以从住房的顶上看得很完美。要是用个望远镜，可以把大郝西坦的西蒙山舍看到。小儿们曾经在望远镜里大瞧，不知他瞧到什么。这五岁多的小儿知道哈勒失打就在这山的麓上。所以他听到这旅行是快活的。沿路问到了大郝西坦了没有，因继续的回答没有，后来就不作声了。第二天起来说“我梦着我们在西蒙山舍上”。

一个七岁的孩子，报告他一晚的梦话，说：“我梦见一个带翅的大兽扑杀一个最美貌的贵妇。我上前去和这兽格斗了几十合，最后一枪，把这兽刺的大叫而死。这女子很战栗的而感激的谢我说‘你真是我平生见的第一个英雄’”。

诸如此类的梦是不消分析和解释的。

由这看来，梦中的经验不是无着落的飘荡，几乎尽由生活上外界之要求。小儿的发挥，本能的道路上甚直，他们的梦也直。大人因为实境的拘束，发挥本能的道路甚臧掖而又远去的曲折着，虽然本的仍同。这些要吃要喝，没钱了想钱来，倦息了想旅行的愿欲，本不和社会的标准、个人的趣旨冲突，故大人的梦关

于这些事物的仍是比较得直的一种欲愿之完成，可以说是小儿式的梦。我们知道，人的各样本能，在后天发育上，并不受同样的运命。例如饮食的本能，是不大受限制的，没有人骂好饮食为不道德。性欲的本能是大大受限制的，不能说更不能作。所以有些愿欲可以质直的完成，现在梦境上，仍常有小儿气，不臧掖，直接的充满。有些欲愿以我们受文化的陶冶之故，应该深恶痛绝的屏斥，结果在梦境上不能为小儿式梦的办法，不臧掖直接的实现，必经复杂的程叙为曲折臧掖的完成。小儿式的梦本章说了，经茂掖的梦下章去说。但请不要忘我们此地的意思，我们以为非小儿式的梦，仍是小儿式的梦做中心，另加上一个外盖而已。

小儿的梦不经颠倒吗？我们回道，也经较浅的颠倒，读者可以去看伏氏的书本。匆匆来不及详述了。

读者诸君到此地恐不免迟疑的想道，有些梦境，显然和这界说背驰：非常苦痛，非常失望，如何可以说是愿欲完成？此地很不容易回答这话，且待说过下两章后，来一个梦的结论，再解这层。

第五章　续梦之解释——梦之双重之机作用

上一章中我们算说明了一件事，就是梦的愿欲之完成。大约相信一部分的梦，是愿欲完成，是很不难的事；而现在我们说，一切的梦，俱是这样，可就很少人同意了。你要说“我的大多数的梦一点也显不出是愿欲之完成，有很苦的，这如何是我们的愿欲，有恰恰是我所最不愿意的，有些乱七八糟毫无思想的”。是的，你这话不错。但我要告你，你这里所指，都是梦中境地与事实，我们说，在这显出的境地与事实之下，有个主宰的思想，这主宰的思想是愿欲的完成。这主宰的思想，不能全然是直出的

——很少可以直出的——而以曲折状况表出并用一种梦中的语言表出，其结果这思想的本来面目渺不可见，我们因而拘泥到现出的浮面梦境，以为这就是梦的本体。

我们在上文的一章中说过，一切的初民本能，因受文化的陶熔与拘束，故人能如本来的实现，而取转弯回旋的路。我们同时又说过，这些本能在后来并不受同样的运命，有些重被压抑的，有些很轻被压抑的，有些并可不被压抑的，这样分别也是以时以地成比较的。譬如饮食的愿欲，在生人场中是或有被压抑的事的，在自己家中是不遭压抑的。又如在小儿时不受压抑的在少年时很多受压抑，在少年时受压抑的在老年或者也觉得平常。这一类的事实教书先生们有这经验，例如小孩子造作着写到爱情信，或收藏一个不相干的女子像片，一旦为先生发见，先生对这事的严责与痛绝不如这孩子心上的懊恼与自斥，先生倒觉得平常，孩子到真重看。

这类情形，可助我们懂得梦和梦的不同。有些梦比较的显然，是因为这些梦中的愿欲不大受压抑之故，很小的小孩之梦，很多的显然是因为在这期中压抑的情形尚较少之故。但这也不过是大略说去，切不可说个全称的命题，以为小儿的梦不受压抑，那些大人的梦显然没有压抑的分子在其中。事实恰是和这相反的。但我们在此地说不到仔细的地方去。我们在此地留心梦中的愿欲，因受压抑的程度不同，因而在表现上有层次的分别。

在第三章中我们已说过无觉识和压抑，在了解梦的机作先领会这两层概念。凡不合于我们的教育趣味、信念、道德心的一些愿欲，不免以压抑的作用而斥出到无觉识境中，他在无觉识中依然活动只是在平常不能和觉识境接触。到了晚上觉识境中的力量就是上文所说上层的心理系统，颇减了些力气，因而下层的心系统，就是被压抑在无觉识中的有些向上现出于觉识中的机会。但这时上层的心理系统也不是全然无力，下层的究不能直直的现出，必经过些改变，然后现出，所以本来的意义完全模糊埋没

了。改变这一点，我们要切实把持住。果然我们明白了改变这一点，可自然觉得我们所重者不是这些已改变过的事实，而是那个未改变过的本来愿欲，所以虽然一个梦记得不完全，仍无害于研究。即令记时另加上一层改变也还无害于研究；不完全的材料可以联想溯到本来，另加上一层改变的，也可以联想层层的进入。那么，我们所憾于梦的材料之不可依据处，事实不如初想中那么使人短气了。

这个《未定草》，在孟真先生遗稿中找出，盖系民国八九年间拟编印《新潮丛书》时所写的。原稿似未经先生亲自复阅过；“疑惑之所，质问无从”！只得仍旧。毛子水谨记。

（原系1919、1920年间傅斯年为编印《新潮丛书》所写，未刊稿。收入1952年12月台湾大学出版《傅孟真先生集》第1册和1980年9月台北联经出版事业公司《傅斯年全集》第4册）

时代与曙光与危机

“时代是一个什么东西”？真是一句很难回答的话。想解决这个答案，不免牵动了许多方面，从形上学的见解，到常识。现在姑且以我这不曾学问的见识——因为我不曾学过社会学——下个解说，权当为这篇文章而作的设想罢了。

一个民族，或一团互相接触而具有大共同生活的若干民族，忽然生活上失了一个大渊源，或得了一个渊源，或由突变(Mutation)的缘故和遗传下的现状不尽合了，于是知觉界里起了一番对待的了解：这了解先从小小的地方漫漫散延，到了一个时期，便影响到一切上，而发生破坏与建设双扇的影响人生的运动；这个或这些民族所据的时候，就被这个了解染上颜色了，其中自不免还有别的颜色一齐下进染色缸里，不过染成的结果是个虽然夹杂而有一种“主要的”颜色。这个主要的颜色定这个时代。所以我们可以说时代是一种异样的——就是不和以前以后同的——生活所占据的垂直领域。

天地间的事物和道理没有一件是绝对的，是永久的，因为他们都随着时代染颜色，而时代又是不住的，所以为谋一身或一团或一族的生活，第一要认清时代，然后是非有标准可据。

请问现在是什么时代？我再做个不假学问的回答：是在一步一步以理性为根据、要求平等的长时期中的一级。近世史是要求平等的历史。最初一步的宗教改革，是觉悟的宗教信徒，本着理性，向教会要求平等的运动。后来的政治革命，是觉悟的人民，

本着理性，向政权的僭窃者要求平等的运动。然而僭窃者何尝专是帝王贵族绅士的高号呢，我们不劳而衣食的人，对于社会牺牲的无产劳动者也是僭窃者。将来他们革我们的命，和我们以前的人革帝王贵族的命是一种运动。所以这以前过了一小点，以后放着一大部的社会改造运动，不过是以往政治革命的补充，其意味没有两样。未来的究竟，仿佛悬着个无治的族。这有始有终的政治社会改造运动，从千年后看来，必然自成一个段落而号一个时代。至于运用这一个时代的精神在那里呢？就是人人以“社会为家”的理解。这句成语是希腊人的遗产。据我分析看来，有几层意思，第一，负社会的责任，拿做当惟一的责任，远在个人的家庭的责任心之上；第二，觉得社会有和家庭同样的恋爱力，不特不能离，且断乎不忍离，为他出力，不专希望成就取得报答，有不止不倦的心境；第四，把家族的亲密诚实无间、无拘无伪的意味推到社会上。有这番理解，然后人的动力可以充量发泄，而换到要求平等的效果。

罗马人说得好，“我们罗马人是一家人”。他们觉得罗马城里的事，大大琐琐都极切己，然后起了“朴雷伯之争”，然后成就了历史上的一番伟壮事业。希腊人有一种特别彩色，是极有趣味一句话。他们觉得一身的官能所接触的都是极有味的，所以凡事便奈何他一番，结果他们才变成极有趣味的人。他们的趣味是以宇宙的和自然的情绪为渊源，这情绪蕴积生衍的结果是个泛平等观，感情刺激动性，然后为平等的努力和要求。希腊各城内部的历史，就是这样的历史，把这副精神遗传到近代，才有近代史。近代民族在大体上说，不过是把希腊的和罗马前半的历史重新演一番，虽然近代比古代范围广些，问题复些，社会上摆列的次第颇不一样，而物质方面更有深浅的分别，但是其以“以社会为家”的理解为平等的努力和要求，却没有两样。“以‘以社会为家’的理解为平等的努力和要求”——这一句话，是使历史的踪迹留得住的。请看东方民族所建的大国家，如成吉思的帝国，铁

木真的帝国，钦察汗，莫窝儿，何以不留踪迹呢？只因为不是这一幅民族的真精神，所以民族的踪迹留不住。历史上有个很动人注意的现象，就是凡一个亚利安民族，当开化之始必把这一副精神大大的发挥一番，希腊、拉丁、日耳曼各族不消说了，东方的印度族为平等的努力和要求，造成了许多恩物，它那副自然的宇宙的精灵的情绪，几乎比希腊人还深些，更把泛平等观推到超于物质的精神上，虽免不了渺渺冥冥，然更可表出亚利安族精神的伟大。再看近来开化的斯拉夫族——姑以俄罗斯人为代表——那一种和宗教精神一样魄力，而理解相反的郁结的泛爱，恰似希腊方开辟的年代。但历史上的亚利安人发挥这个精神，又和近代和现世有个不一样的现象，历史上的亚利安人最先是如此的，到后来吃饱了、发肥了、快乐了之后，便渐渐的变成个东方民族，就把这副民族的真精神丢掉。近代的亚利安各族和受亚利安化的各族，因为交通带着他们调和文化，使得他们平衡经济的享受和压迫，使得他们循一定的方向，科学使得他们了解群类生活的前因后果，更替他们开了一个奋兴的希望的大统系，所以他们能把这副精神保持住，不因为物质膨胀而丧失，并且推到已经消歇过的民族，使他返老为童，而且推到原不曾有这精神的民族，最后的结果——现在固未尝到——是各民族同赋了这个精神，而且永远保持。所以历史上的文化是一个民族独担的，担不起了，再让给别个。近代的文化是一些民族合伙担的，到后来谁也不许说“担不起了”。这个在文化上民族精神的共活，是近世现在和将来的时代的特征。

历史是记人的动作的。人的动作不外两种方向：一优越的要求，二平等的要求。罗马城内的争是下级对上级平等的要求，罗马城外的争是罗马人对外族人优越的要求。希腊各城内部的争是平等的要求，各城的互争是优越的要求。优越的要求是生物学上的遗传，所谓竞争之后最适者得余生。人却有个超于动物的理性和人的同情心，所以在前一种以上又有平等的要求，这两种要求

在近代、古代都有的，不过有消长的关系。在古代，事迹多从优越的要求而出；平等的要求虽然力量和意味极大且长，而所占据的面积非常的小。近代是平等的要求向最大的面积伸张的时代，最后的结果——现在离着尚远——是社会上的“山渊平”，而一切的意味，差不多又和不曾进化的原人有个共同的根据地，至于精粗的不同是不消说的。所以世界的进化从原人到未来的究竟不是照着圆圈周而复始的进行，也不是直线的进行，乃是个抛物线。起点终点都在平地上，不过地点不同罢了。

转过来，看看中国现在是个什么时代。第一层，我们要粗略晓得它的前因；第二层，我们看看它的横切面；第三层，我们就民族的质性上，诊断诊断它的意义。就第一层说，我们须得从远处大略说起。凡研究中国社会上任何问题都不要忘现在的中国社会，和运用它的素质，是被二千年的专制历史陶铸成的。从封建跳入新潮流，和从专制跳入新潮流，所得结果当然不同。封建诚然不是一个好制度，却还存着几分少数人自治的精神，不至于把粘土变成沙漠，把生长体变成机械，把社会的发育换作牛马群的训练。顾亭林论封建，几乎要把郡县变作土司一般的制度。这个主张在外表看来仿佛迂得可笑，若就他立论的意思着想，实在是“有感而发”，土司还比专制好；土司纵不能帮助社会的滋长，也还不至于把社会变成散沙一般的群众。在专制之下只有个个人，没有什么叫做“公”的，所以在个人的责任心之外，不负个社会的责任心，原是当然。所以中国的社会大半是机械似的，不能自生自长自持自动，一切全由外力。《中庸》上孔丘说“人存政举，人亡政息”，这话很可推到中国社会上的现象。我并不是到现在还骂专制，我是因为专制的名字虽然被人唾弃了，而中国社会仍然是专制陶熔的，况且运用专制的质素，还深深的印在社会里人人心中，人人的习惯上，不得不把他指明，免得他瞒混过去，再去演罪恶。请看中国人崇拜政治的心理，可以知道他还不忘专制了。他总希望大人物出来，有所凭藉而去转移社会，仿佛看得改

造像运机器一般，而与培植树木发展体力的办法远。我说句卤莽的话，凡相信改造是自上而下的，就是以政治的力量改社会，都不免有几分专制的臭味；凡相信改造是自下而上的，都是以社会的培养促进政治，才算有彻底的觉悟了。至于武人官僚、卖国团、安福俱乐部，都是历史上相传下来的积毒大发作——信机械力的人，其行事的结果必至于大溃决。现象是这样的，内质又是那样的，虽然把他的名字铸成众矢之的了，把他的流毒看作废气了，然而他的质素既已化作习惯，潜着运行而不及觉察，则我们不得不留他的神，以便处置他。我常时有个比喻，现在的中国人远远的望着了曙光，然而身上穿着袁世凯的祭服，要去跳进世界流去，这是中国现在的时代被他的前因支配的大概。

习惯的势力，是不能不承认的。它能使你觉着不是而改不了，或者竟把你的不是瞒蔽着不及察觉，“放下屠刀，立地成佛”——这是说觉悟的强大功能，这话我不能不承认它也有几分理由，然也有不尽然的。在有绝顶坚强意志的人或者可以如此，至于就大大多数人而论，觉悟是不可全靠的，觉悟是未必停得住的，觉悟未必能另换一个人格出来，必把所觉悟的养成习惯然后“见诸行事”，所以觉悟之后不直接着就是完全的改行，其间免不了这习惯养成的一级。中国人从发明世界以后，这觉悟是一串的。第一层是国力的觉悟；第二层是政治的觉悟；现在是文化的觉悟；将来是社会的觉悟。前两层——过去的——并不曾踏下根，养成习惯，还没有弄出点成绩出来，而已经急转直下了，自甲方面说，进步不可说不快；自乙方面说，觉悟还不曾养成行事的习惯，轻飘飘的，更不曾造出成绩，到现在所得的结果——就是从第二层觉悟人到第三第四次——只是一个精神的大解放，积久的权威能突然坠地，而新建设的活动力不能受前一层觉悟的恩物的帮忙。兼程并进的进取，何尝不是中国此刻所要求的，不过，分别看来，快走则可，隔着个墙跳过去，则不能。我以前很觉得跳墙的进取最便当，现在才知道社会的进化不能不受自然律

的管辖，从甲级转到乙级，必须甲阶级试验失败了，试验它的人感觉着不彻底不圆满了，然后进人乙级，乙级的动作方有魄力，否则乙级建立在空中，力量必然薄弱。读者不要误会我的意思：我绝对不主张不要急进要缓进，我是说我们不可不晓得前两层觉悟的无结果，很有些影响于后来的觉悟，这话很容易明白，中国人关于政治的觉悟所办出的成绩，不如理想所期之多，现在转到社会的觉悟上了，就甲方说，社会的改造不能凭藉着政治革命所建立的成绩而厚其力量。就乙方说，政治革命还在葫芦提着，还算不曾做过彻底的试验。所以社会改造在政治改造身上找不到一个明白的目标而行其推翻。请把日本做榜样，日本是在政治改造上有成效的，现在转到社会改造上了，就甲方看，政治上的建设有许多可借社会改造之用，如：因政治的力量、资本的经济大发展而有大工厂，一转就成了社会主义的发祥地——是一个好例。就乙方看，他们的人民眼看着政治改造彻底试验了，国也强了、富了，穷人更要没米吃，于是乎待政治而起的社会改造运动，必有极大的威猛，所以日本将来的社会改造定有力量。我们晓得有这一层道理，那么，既知道社会改造运动的根基薄弱了，更要大家努力将持它，不可使它再随便葫芦题下去。原来中国人既受很长久的专制，逢事葫芦题也是在长久专制的支配之下，当然的现象，再加上中国人每于觉悟之后善于反动，到了现在，社会上真七岔八乱了。自从欧化到中国来，还不曾深深习染，先起了很强烈的反动，学术思想上的反动，可以章太炎为代表，政治上的反动当然以袁世凯为代表，远远的驼着专制精神的压力。近来又逢着思想政治的大反动，兼以中国人不曾有很强固的魄力搬运新潮流的思想，又极少以行事合着思想的一致精神，所觉悟不过仅在知觉界里放光明。于是乎现在这个时代所受之于历史的支配的显出个浮而紊的状态，浮是无根基，紊是若干头绪若干趋向涌于一时直到了这番的无领袖，不用手段的不计算结果的□□□□，才算真社会运动，才算把处置社会的真方法觉悟了。以后若抱着

这个头绪，而以坚强的觉悟做根基，更须加上一番知识的大扩充做下去，便可渡过现状的难关了。

以上是就现在的前因上说，以下转到上文说的第二层，就是现在时代的横切面，说一说。

以前中国社会上有个很奇异的现象，就是上级的社会和下级的社会，差不多可以说是不接触，上级社会的政治法律礼俗等，影响不到下级社会；下级社会有他们自治的方法。现在这现象稍须变了，而另有一个可注意的现象出来，就是大城市和乡村或小邑的生活，在经济上、思想上、生活状况上、组织上、文化阶级上、习俗上……截然不同，两者之间竟很少一些流通的脉胳。为这个缘故，现在，定一个改造社会的——这个两截社会的——运动的方针，也竟非双肩不可——就是说办法上不能一致。我们在学校读书的人，每每把社会改造当件容易事；记者这次乡居和劳动者与农民交接了一番，才知道做去颇不容易：城市的劳动者恶习极深；农民的生活倒是很纯洁，其价值远在城市的劳动以上，不过经济上大不发展了，将来伴着他们经济的发展，就是恶习的增加。记者现在主张，对于改造农民生活，尽可"卑之无甚高论"，只要帮助他们维持和发展他们固有的自治的意义，再灌上最小限度的知识，而以发展他们的经济状况为惟一目的，就够了，其他尽可暂缓。一则因为他们的经济状况太低下，所以别的谈不上；二则因为他们固有的自治组织是散开而几乎不相接触。若老子所期望的，既没有集中的团结，则社会改造运动不得其口而入。所以此后改造社会的主义，当然是对着一般城市社会的状况而发的。农民社会的情形和这不同，当然要另具一副法子，然而暂不能兼顾，只好暂且放在一边。不过使城市社会和农民生活接触——原来接触很少——却是要紧的，因为若不促进中国人文化的大略一致和生活的相触接，便不能增进中国民族的健康。至于就大城市的一般社会说来，又犯了互不接触的毛病，职业一有不同，生活上便生差异，思想上必不齐一。在一个大城里，异样

的社会很少社会的关系，至于联合起来而营社会的共同生活，造出一个团结的组织，又就着这组织活动去，更是谈不到的。所以有人说，中国的社会只有群众，并不是社会。这都由于一切的社会之间，太没有联贯的脉胳，就太少有动的力量了。现在促进社会的办法，第一步便是疏通脉胳：一方把大城市的社会和农民的社会联络起来，一方把城市中的各类社会互相联络起来，一方把城市中的各类社会互相联络，而生动作出来——这是因为就中国现在社会的横切面看来，散立的分子太多，脉络太少了，而横切面中所以有如此现象者，仍为着（1）原来的社会就散漫；（2）而且和西洋人接触以后，经济上生了大变态，彼此相悬太甚，便把原来的“合拍”破坏了。又因为新思想进来，化了一部分原留着些毫不化过的，其间心神情意上相离必然更远了。

一民族的社会文化，有人分做四部看去，一普遍质，二中心质，三遗剩质，四突出质。倘若这四部分位置得合法，然后有了社会的康健，第一、第二两种仿佛是一件事，其实也还有分别，在未曾发达到极高度的国家，普遍质虽有极大的影响，然而未必居一国文化的中心，较少有使它的文化前进或后退的势力，而能力使它的文化前进或后退者，乃另是一种原素，根基较为薄弱而有很好的凭藉，所以能居中心的地位——中国就是一个好例。剩遗质是前一个时代的遗产，就一方说来，它也有调节生活剧变的好效力，在一个经济不发达的国家，它更在分配上能维持一部分的公平。但是人是进化的动物，这种原素其中纵含有一部分的养料，也因为化合的不妥，没法存着，只好打在老废物里洗刷去。特出质是染未来的时代的色彩的，它若有厚蓄的力量，而发展上快而且固，便可证明这社会至少有一部分的健康。看看这四部在中国社会里配置的情形，不由得令人难受，普遍质和遗剩质几乎混合为一——就是，在中国最普遍的文化，仍然是前一个时代的文化，中心的文化是什么，差不多指不出来。姑且以大城市的文化当它，我们很容易看得这大城市的文化，在经济上是个被人狠

狠剥夺，而又不能消化物质成养分的；在思想上是个极沉滞，而又极浅陋薄弱的；在生活上是极无滋味的，就是有力奢侈的人一味浪费，无力生活的人坐待枯槁。——总而言之，这种文化所造就出的最大部分，是只为浅近物质生活的奴隶的人。简直的说，中国此刻的社会，除去农民的部分，另是一状态外，其余的社会——有力量的城市中社会——是用着历史上传下来的老脾胃，换个新款式尽量发挥出来的。至于特出的文化，当然是这一般觉悟的青年所据有的了，不过所可虑者，这一类文化的发展培养出的部分少，激动来的部分大。试举一个例，在有眼光的政治家治下所培成的革新运动，和在倪嗣冲、张作霖、张敬尧、陈树藩治下所激成的革新运动，自然有根基厚薄的不同。

至于就中国的民族上看：它影响时代的情形如何，也可略说一二。中国的民族富于感觉性而薄于把持感觉性，是个聪明的民族，可惜有个民族的精神衰弱症。这现象很容易看出，一般人早成早谢，崇拜小聪明，贪图目前的小利益，以苟且为处置事务的办法，注意点不能持久，而又不能专一，怕根本的改革法，都是很明白的经验。社会上明达的见解比较的还不算绝少，而绝少强固的精神。凡号称聪明的人，多半神经过敏，神经过敏就是神经衰弱。特立独行和智力卓绝的人极难遇到，一般人的能力知识都和他的职业一样，可以随便转换，更和他的生活一样，左右离不了那么一套。这样民族所支配出的时代，自然是个很显得疲劳的时代，偏偏世界要打到一窝去，想不合伙不能，于是乎在很可乐观的潮流变化之内，不免现出点强打精神的色泽。

但精神衰弱在个人不是不能医治的病症，在民族也是如此。所以使个人或民族的精神衰弱，总不外两个原因，一精神上的约束，二生活上的压迫。好在精神解放现在已有了一部分的成绩，就用这解放了的积聚得久的精神去谋生活改善，又当这样的一个世代，自然要变了，以前静默的光景，社会的旧组织死了，所以没有维系与发展社会的中心能力，所以社会上有个散而且滞的共

同现象，现在的时代就是一个新中心，能力渐渐升高蔓延的发端。

照以上所说，虽有些悲观的现象，但良好的动机固已有了。这动机就染这个时代的颜色。为经济的压迫，觉悟上的促动，这个时代现出它的真活动力来，就内部说是变化社会，就外部说是加入世界流。总而言之，以前的加入世界团体是国家的，以后要是社会的这一转移，就现出现在的时代。

所谓社会的加入世界团体，换句话说，就是以世界的社会趋势做榜样去改造我们固有的社会。改造社会靠两层力量，一社会的了解，二社会的责任心。社会的了解含着：（1）固有社会的病症；（2）理想社会的标的，和（3）应机进行的积续。譬如我们知道中国人——和世界的人——所受的苦痛和压迫，根本上由于这个资本私有的制度，要是想好非达到资本公有的目的不可，并且还要知道从旧状态到新状态应该怎样办去，大题目是这样，小事件也是这样。要想做去，非先知道不可做去的分数永远赶不上知道的分数，没有不知道能做出的，但仅仅知道——不能创作的知道——是没有丝毫用处的。要是把中国人知道的事都行出来，必不会有这样的现状：中国人知道的虽然不多，毕竟比它做出来的还多得多，中国人早知道恶政府要不得，然而恶政府至今存着，这都由于知道以外确欠一个责任心。去年我在一本英国杂志上见到一篇批评波斯人的文章，大略说波斯人中上阶级的教育也还勉强过得去，有知识的士人颇不少，但是几乎人人是小气的，所以明明知道的事，偏偏做不出来，有了解心，无责任心，结果就造成了波斯的腐败。这话简直和批评中国人一样，中国人的没有社会责任心，可以从积极、消极两方看去，现在有一种最普通的现象，就是人人不安于位，刻刻想着一身的地位增进；人人不自揣不知道自己的价值几何，偏要以侥幸的手段求过分的收获，把人的肉拿来自己吃，就不问影响于社会的是怎样了。我们可以说这一般人的心理是不惜亡国灭种以逞其私，多数人求侥幸、求

躁进、求过分的收获，就是亡国灭种的根源，这是没有社会责任心的积极方面。睁着眼睛看人卖国乱政、涂炭地方、破坏代议制，绝了中华民族一线不断的人格，不过是长吁短叹而已，顾着身家，怕着势力，一丝也不动，明知道他们偷了我们的东西去，还宣告我们的死刑，终是一丝也不动，这是没有社会责任心的消极方面。袁世凯就利用这个缺点演了一出大悲剧，其结果这缺点更膨胀了，就有了现在的局面。可是在这样一个时代之内，这局面是不能常的，所以才有了五四以后的几个社会运动。五四运动可以说是社会责任心的新发明，这几个月里黑沉沉的政治之下，却有些活泼的社会运动，全靠这社会责任心的新发明。我们很知道这社会责任心的发明的里面，包着很多热闹事，现在这个时代的第一曙光，还不在智觉的开展，就在这个。

所以从5月4日以后，中国算有了“社会”了。

紧跟着社会责任心的发明，便要是社会道德的发明。以前一般中国人所以为道德的——哲学家的不能实行的理性道德不计外——只是个政治的和资本的道德，忠字只有一个权威的意味，孝字只有一个金钱的价值，什么廉节、报恩、好施等等，自然也有一部分的真理，不过就他们解释这些，位置这些上，都有一个很重的政治的和资本的意味。以后要转为社会的道德了，要有一个重新的组织。社会道德学说的传布和社会道德的培成，都不是很容易的事，非到时机成熟不可。道德问题乃是一个社会的、经济的、政治的问题，在前一个时代里，把后一个时代的道德理解宣布出来，势必因社会状态、经济状态的不相容，不能使它深入人心。一旦社会的责任心发明了，大家对着社会“动”了，自然因“动”的结果，就一件事的成功或失败上追求其根源，悟到社会道德的必要，这时候人人心里有个新道德的觉悟，于是乎社会道德就渐渐的养成，凭空以新道德说贯注给人，是使人用演绎的法子领会，其根基比较的薄弱；任他们的事业上生活上自己体会出来，是用归纳的法子觉悟，其根基自然要深固的。所以就这时代

看来，新道德观念必然要自动的即刻从个个青年脑中溢出，而社会道德必成此后这个时代的一个最大问题。

转来再就思想上说。近代的思想有两种趋向：一、个性的；二、社会的。前几个世纪是个性的发展，近几十年是社会性发展。中国人在这个时候自然免了不加入最近的趋向，不过前一时代的个性发展，也是我们所必须要求的事情。不经个性充分发达的一个阶级，文化上必觉得干燥无味，而且突然转到社会性上，文化上又很觉得根基薄弱，所以中国此后的思想运动应该是双管齐下的，文化的发展全靠着敢想、能想、想得自由。我看中国此刻新旧两方面的人，都有点不大敢想，想得不很自由，旧的方面不消说了，新的方面的人也有大略一致的现象，所介绍和创作的思想多半是很平通的，很平通的思想固然是极有用的，不过使近代思想史上放火花闪光的，极新的思想自然应该引进。为求有用而想去，必成一种社会性的思想，为求安顿我们的心识而想去，必成一种个性的思想，前一种免不了有一部分的不自由，后一种乃是极自由的。中国在晚周时代，思想五花八门，所以有那样的纷杂状况，都为着他们不肯强就他们精神上所不安，一心求解决了他们心上所感的境界。希腊的当年也是这般，这般才能活泼、才有趣味，而且不止于有趣味，还有绝大的不期而得的用处呢，凡是我们先抱一种求适宜求有用的心理，组织思想去每每想不到很奇僻的道路里去，最自由的个性思想，能辟人不能辟的路，所以无意之中，时常得着人不能得的效果——从崎岖闭塞危险的路里探出真理来。有用没有用简直是事后因时变化的事，决不是能预先断定的事。中国人此刻关于安顿他们精神上太不忠诚了，明明的要这般做，却不敢照他所做仔细想成条理发表出来，没有承认他的行事和他的思想一致的胆量，先承认他心之所安和他身之所适是矛盾的。遍社会上是些极端为我的人，为浅近物质生活的奴隶的人，却没有一部把这思想组成统系，大胆发表出来的书，因为他们只敢如此做，不敢照着做的样子想去求得个理性的证

明。我看他们不敢想的毛病比他们敢想做的毛病还大，现在正该介绍些发明些敢想的思想，好让一般人大着胆儿一想。一方自然要养成平实有用的社会性思想，一方发挥个性的思想，也于文化上有绝大补助，两样合成才能就这个所谓文化运动。

但是个性的自由思想决不是无边际无着落的妄想所能冒充的；能自由思想的人，必是能了解和使用科学性的人。科学在人心里手上，因人的性质不同而异其意味，同是一个电学，汤姆生约瑟心里的电学，和普通电学家心里的电学，和电气工师心里的电学，和电机修理匠心里的电学截然不同。有的人看得科学是真理，有的人看得是发挥精灵活动最有趣味的事物，有的人看得是“利用厚生”的器具，它也因为人待他不一样也就异其效用。中国人以前对于科学只承认了它的物质的效用，不知道它的精神的效用，所以它也不和中国人亲切起来，勉强给中国人很少些的物质的效用，毫不帮助中国的文化发展。现在人渐渐于机械的科学观以外，有个精神的科学观，知道科学不特是狭义的有用，并且是个精神的兴奋剂。所以此后中国人对于科学脱了“制造局的主义”了，人了……（下缺）

（前缺）……国人群的活动力最后的一次试验，中国人是不是能不能为世界的一部分，惟一的一次。我们既是这个时代的人，自然负了完成这个时代的意义的责任。

（原载1996年12月《中国文化》第14期，此稿系台湾中研院史语所王汎森先生提供）

1920 年



山东底一部分的农民状况大略记

我本来想作一篇文，述说山东全省的农民状况，转来一想，我不能这样做。第一层，我虽是山东人，过了儿童时代，却不常在山东住，而且东部各县的情形我是茫然，我只对于济南以西和以北的地方曾亲身观察过，断不能随便用别人不思索不证实的报告，作为记载。第二层，社会状况的区画，和省的区画不是一件事；同在一省的地方，几乎社会的状况全然不同，而不同省的竟都在一个经济区里。例如我们山东的西部和东部的社会，有很多差别。而和直隶南部、河南北部大致一样。我们应该照着经济界分别做去，不便照着省界。所以我现在专记山东一部分的社会的一部分——农民社会——所说是我直接所得的知识。

这一部分指山东的西北部。粗略说来，算包括着东临道属的二十九县。此外如旧武定属、旧曹属，都很相似，不过旧武定属各县的人情更枯薄些，旧曹属的人情又较粗鲁、质直、强野些；这些地方的农民，自然受这人情的薰染。但是经济状况上绝没有可注意的不同。直隶的南部、河南的北部的农民的情形很相似；和东临同在一个经济区里。

我先要略说明东临一带地理上、经济上的位置，因为这些是造成它的社会的状况的；而农民又不过是社会的一部，自然受它影响了。东临一带，据山东的西北部，全是平原，除去东南一个小角外，没有一点山泽。土质是黏性黄土多，间有沙地。地壳的最上面，全是被黄河造成的冲积层。河水冲积的结果，一部分肥

沃了，一部分变成碱地。所以土性平均说来，总算瘠薄，远不如山东东部与曹属；但也不很斥卤，像武定一带；所以这地的人，不很富足，不很饥荒，能维持着在本地的生活，只是这生活也很枯薄的了。交通上只有一条黄河，是不中用的；一条卫河和运河，是用处不多的；东边一条津浦路，在境内穿个角；西边的京汉路，虽不在境内，可也能帮助它的交通；其余全是旱路。所以这在交通方便与不方便之间的地方，也很受点外边经济势力的侵入，但是决不如山东东部的厉害。山东东部直接受日本经济势力的侵略，所以那里经济状况很紊乱，发横财的人和失业的人都很多。山东西部也是洋货的大销场，不过日本人还不能到此地来坐地经营，所以经济上不见有大紊乱。但东部农民和其他社会被压迫而创新实业的颇多；兼以交通便，人民多，有泛海远徙的冒险性，旧实业也很有可观（山东东部旧实业在中国的力量，是大家知道的）。所以现在虽然失了一个经济的大渊源，可也能创个新渊源，决不像西部坐待枯槁。东部是个新陈代谢的状态，西部只有一个旧的状态将次死去。这现象不由于农民不适于经济状况，社会上一切皆然。东部能早吸收点新文化，社会上渐有起色；西部只有一个旧社会的系统将次死去。这一片地方的自然状况——就是地势齐一，土田枯薄，地不丝毫荒芜，也不加以水利等等的振作——很可以陪衬这一片地方的社会状况，齐一，枯薄，不一味颓败，也不振作。

山东东部、南部多大地主，东临一带是很少的。有三四千小亩地的人便是了不得的财主。因为少大地主，村落就小了，散布的密极了。乡村间的人家，以竭力经营能维持极原始的生活的占大多数。大村镇固然也有，一两家的小村固然也不少，但以二三十家至七八十家为常例。村与村的生活，各各独立。联村的“团”、“邻”等等，简直是有名无实，除当土匪的骚扰时代，用以自保外，只有应酬官差的一条用处。一村是一个单位。一个村里颇有义气。一家的亲戚，大家也以亲戚相称；一家的朋友，就

是阖村的朋友。不论贫富贵贱，总是平等的，但以年龄辈分为差，所以一村仿佛是一个大族。一村的自治有“公看义坡”——即所谓“守望相助”——公应官差、公设一两个学房（私塾）、公修围墙庙宇等。但这些事项总是为防御而设的多，为发展而设的乃“绝无仅有”。所以村的结合很少力量，感情虽结合而事业少见，仿佛家家的生活都有点独立的意味。

农民的生活最使我们注意的一点，是他们的不分工的生活。一个农夫，兼为工人，兼为行商，有时又兼为开铺店者。夏秋收获时和播种、翻地、锄草时，他是农夫；农业闲暇时，他常盖房，打木器、棺材、治理农具与农家用具等等；有时用自己的大车，载粮食、棉花、柴草、帽辫和其他原料等等，运到别处，再以当地的产品载回，不住地往来贸迁。他的村庄若大些，也可以弄点小小资本开铺；若旁大路，便可开店。总是常常利用他的时日与器具（若车、牛、骡、马等）与房屋，赚得个极质朴的生活。

一个农夫在农作时的一日生活如下：晨五时起来，整备好用畜与用具，赶紧吃了早饭（或不吃，待人送），赶到地上，工作到午；家里的人把午饭用罐子送去，就地吃了，再工作到四时，忙时乃至六七时；回家，吃晚饭，趁空磨面、碾米；八九时就寝；但夜间以须饲牲畜之故，起来三四次。在收获时，有时须借月光在田中或场上劳动，必在地头上睡觉，所以劳动的时间竟达二十余小时。若当恰恰成熟时，怕被人偷或天气改变，便彻夜不眠。

一个农妇的一日生活如下：晨四五时起来，煮饭，饭后洗濯器具。午间又是如此一遍。晚餐时又是一遍。有小儿女的，自然要伺应他；不过除吃奶时，都是用布束着，放在一旁，有时放在沙土布袋里。到四五岁时，就全不管了；七八岁时，便要帮大人工作了。农妇管田地以外的一切农家事务，除造自己的衣食之外，还有晒菜、磨面、喂猪等等职务。纺线、织粗布、缫丝、编

帽辫，都是整日彻夜的工作。场上女子与男子一同服劳，看坡也如此；但女子不耕种，这因为缠足的风俗，还丝毫不曾改革的缘故。

一个农夫一年的生活大略如下：阴历正月里，总要玩几天；到了解冻，便须在田地里做事了，但不甚忙；待麦子成垅就忙些了。初春暇时预备一年的工具，或修盖房屋等。清明节后早秋禾稼就要下种了，从此大忙特忙；麦收获时（约当端阳节），忙个要死；一夏为秋禾，没有一天间；直到秋获，又忙个要死；待八月底，把麦苗种上，九月底，场里事完，从此无事了。勤的人趁暇时出外贸迁，不勤的人也非在家舍农而工不可；但冬季总是一个假期，中等以下的农夫，什九趁这暇时拾粪。

一个农妇一年的生活大略如下：春天是预备食物忙，夏与初秋是助农作忙，深秋是衣忙，冬是纺织忙。农妇几乎比农夫还劳苦，因为四时不得安宁；最苦恼的是秋冬两季。冬天常在地下屋里织布；多人集在一起，童孩遗溺，暖气蒸着，臭极。

农民的家庭自然大小不等。现在取一个中等的人口和中等的产业的农家作例：一家有老农和他的妻两口，都七十岁了。他们的大儿子与儿妇，都及五十岁了；二儿与儿妇，都四十多岁了；三儿三十岁，妻死了。这三儿已分居；公共除出四十小亩田来，作两个老者的养生送死费。这四十亩田大家种着，卖了粮食的钱贷出，作两个老者的零用；至于食住，是每月中每房供给十天。长房的长子下关东死了，只有长媳，带着个孙子，手中稍有点在母家得来的“体己钱”，放着生息。二儿、三儿皆有妻，皆农作，也都有儿女。三个儿媳轮流着做饭，每人三天。家里有线车三架、布机二架、有土房十五六间。院子里几个水缸、菜缸、粮囤和猪圈、鸡窝间杂着。有磨一座和鸽子窝在一个屋里。一个空院里积柴喂牛。房顶上就是他们的晒物场。两个儿子自种着五十亩地，租了人家三十亩地，家里用着一个“做活的”。农作之外，还须于暇时拾粪，做点工，如打棺材之类，才够一家人用度。三

个儿媳人人积“体己钱”，工作很勤；冬天织布，春夏缫丝，打草帽辫；但也常把粮米私粜了利己，所以姑妇妯娌间的闷气是常日不免的。长房里又有两个女儿：大的嫁了，嫁的人家遵守衣用由婆家供给的习惯（我们地方对于儿媳有两种待遇：在一带地方，儿媳的衣用，由婆家供给。在别一带地方，儿媳的衣用，全由娘家供给；婆家除管吃饭外，一切不问；甚至把儿媳所生之儿女，亦由其外家供给衣用；尤甚者，此儿媳之夫之衣用，亦归其岳家支取。风行于东阿、东平、阳谷一带）；小的在家也天天操作，预备积“体己钱”。二房的房舍、田产与长房相等。长子开酒店，二子在城里学堂读书，都娶过妻了。自己的田由“做活的”种。这一房比长房过得充裕，稍有资本，所以能供给一个儿子读书，还供给一个女儿在婆家的一切用度。三房把他的地租出去，用几个伙计，就住房的前院开店。

这是一个中等人家的家庭，他们的生活，就以这样的家庭为根据。这是一个“小康之家”。还有许多下于此的——在农民中占过半（或三分之二）的多数——心里边的企求，也就是以此为究竟。据我推测他们的心理，除去富户和被都市生活引诱了心思的，大多数的农民心中，以这样阶级的人家为公道、自给、可以满足的生活。

这是一个中产之家。此外贫富的差异，自然也是相距很远，不过比起都市中贫富的悬殊，是远不及了。村落中突然有个极富的人家，必是他的生活不限于村落，不是纯粹的农民生活。在纯粹的农民生活中，贫富的差别很有限度；而且使他们的贫富悬殊的，除去遗产和官家借差役或讼案勒索和灾旱三种原因外，其余的原因都是合理的原因，如勤俭与怠侈、诚朴与飘荡、和气与乖张等。所以农民的生活在分配上本来是合理的；所以使他们不合理者，全由于他们以外的不生产者的生活扰乱他们，使他们失了平衡。在这样下等经济状态的生活中，能保存很好的质素，这是我们要注意的。

农民的生活大略如下。北方的粮食最好的是小麦。我们地方的农夫，只有上等户才能终年吃麦粉，其余的中户只当新麦在五月节间收获后至秋收一期间吃麦粉，余时皆吃粗粮。穷人须终年吃粗粮。粗粮中最好的是小米，贫富都用它煮粥。它也能磨成粉，制面饼。其次是豆子。绿豆多半用来煮饭，或制粉，与各类粉食。黑豆是制油料，饲畜料，人也吃它。黄豆除制油制豆腐之外，也可以磨成粉供食。最普通的粗粮是玉蜀黍与高粱，这两样供给农民的食物的大部。黍子、稷子之类也供制面粉与煮粥之用。红薯也占食物的一重要部分。谷类的制法是蒸"窝窝"，煮稀饭，摊煎饼三类。助谷类的食物为辣椒，碱水浸的蔓菁萝卜等。至于白菜、黄瓜、冬瓜、茄子是与客人的。肉食一年不过几次，年、节与麦秋后的酬劳；只用盐煮，烹调是全无可讲。一当牛疫的时候，他们便大吃特吃起贱牛肉来，决不怕死的。糖食仅供礼品与老人用。酒的消耗颇大，有白酒与小米黄酒（即甜黄酒）二种。茶叶也是日用品，但农民所用的茶叶，我看也就和槐树叶差不多了。芝麻油极少用，平常只用豆油。至于为异乡人所诟病的食物，如葱、蒜、韭菜、臭腐乳、虾酱之类，实在食它的极普遍。

农民的衣服大略如下。土布占衣服原料的大宗。本色的、深蓝的、蓝白线的葛布，也很销行。哔叽、粗爱国布、高洋布、东洋布，是上等的原料。丝绸的种类完全不懂，所以才加各类丝绸以"绸子布"的浑然妙称（此地家庭中所业之线，皆为出线用，供给织带等业者，故不知绸之种类）。毡帽、毡袜，中年以上的人常用。衣服的式样仍是肥大不适体，保持三十年前的状态。红绿等颜色仍为女子所喜。女子衣服上的装饰仍是许多年前的样子。女子的首饰最普通的是白铜器，银器已稀有。至于包金的银器，殊为少见。

农民的居处大略如下。天井有时颇不窄，房屋也不很隘。制房的原料，普通下层用砖，上层用土，顶用柴，上以泥盖着。窗

是极小的。室内外高低相等。有时人、猪、牛、羊、骡、马，同住一院，甚至一室。有钱的户，盖“敞叠式”的楼房，非常坚固；极穷的户，只以草泥堆成“窝巢”。卧具是土炕居多。但这土炕和北平所见的炕很两样。北京的炕很大，一家人在上睡；此地的炕极小，沿墙边筑着，是独人睡的。烧炕用柴草与马粪。这是北方人最坏的风气，育微生物，添湿气蒸骨头——一句话说，弱种族。也有的村庄全不用炕。用炕的地方也是炕床兼用。床常以柳木制成，上面以高粱杆勒成。城市绝不用炕。

农民的用具大略如下。陶器约有五种：一、淡蓝釉之粗磁；二、白釉之极粗磁；三、沙制陶器——如砂锅之类；四、红泥陶器（分有釉无釉两种）；五、砂磁（专用制缸罐之类）。铁具的来源由山西。最上等的用具是锡制的，铜具除盆壶外，极少见。木器什九是农民自做的；间有敷桐油者，除富家外从不敷漆。柳条、茵柳条、白杨杆、高粱杆，是制许多用具的原料。棉线口袋衣包等等，半做当地的人用，半运到别处去。灯是无罩煤油灯。

农民的农作分五层手续：一、翻土；二、下种；三、再翻土；四、收获；五、场工。农产的种植的时期大约有三样：一、麦子，秋末播种，次年初夏收获；二、早粮，春天播种，中夏收获；三、晚粮，麦后播种，深秋收获。农民的农作以外，还有些附带于农作的事，如制畜牲的粮草，晒粪等等，占工作的一大部。

穷汉的生计约三项：一、在城市中为劳工；二、徙关东；三、为人农作。穷汉为人农作，分为长工、短工两类。长工年给，短工日给或期给。长工的工资，普通每年大钱十四千至十八千，最高的间或达二十五至三十千，最低的十千，吃饭由主人供给。普通农户中主人对于长工待以家人礼：同案吃一样的食物，居处没有差别，称谓也照年岁定辈分，不分主仆；主人年少的须尊称长仆。除工钱之外，主人也须时常添补他的衣用。所以很多终身给役一家的，仿佛是“同化的家人”。但操作实在太劳苦，

劳动时间与种类都极不堪，所以死亡率很大。至于富户的长工自然另是一种情形，很有点主从的意味，不能如此亲切了。所以富户之稍大者，必须用几个“掌柜的”经纪土田、督率“做伙的”(即长工)。短工每日的工资平时极贱，收获时极昂，每日大钱五百至三千不等。但只有麦秋收获时这般，平常日子短工便闲起来了。

农村中的工作可分为通常工作与特种工作两种。通常的工作如盖屋、制粗木具等，是家家要做的。特种工作是职业的工作，如锡匠、铁匠、木匠等，有时设肆，有时到处游行。木匠居家的多，有时也做农作；锡匠、铁匠等常自远道而来。

农民中的交易有时竟用直接交易法，不用钱币，如以大杨树易谷类，以谷类易油酒，以柴草易砖瓦等，可见北方农民经济状况的低下了。较大的村才有商肆。商肆的种类大约不外米磨店、酒油肆、杂货肆、糖食店之类。更大的村镇才有钱店、布店、木器店等等。一切交易多在集会上。集每五日一次，卖买一切农民用品，大集中兼交易骡马牛羊。会需冲要的地方才有，每年一次或两次，罗列用品、玩具、牛马、食物等等，有时蔓延半里许，百里以外的人也有去的。因为此时可买一切用物，其价值较之在城市所买者为廉。

农民的家庭就是它的一切生活品的制造场，如鞋、帽、染衣、弹棉、织、纺、编筐、制咸菜，甚至油酱酒醋等皆不常取给于家外。所以农民的生活时常一身兼备农、工、商、行贾，是极不分工的生活。

农民中无分男女，都爱储积资本，生息利钱。普通的利钱大约是月利二三分。土豪与土棍的利钱有时竟至十分。

农村中的特殊阶级有三：一、土豪；二、土棍；三、企业者。土豪多半是士族，或富户，在乡村中使行城市的生活，与官府联络，指挥土棍，破坏农民的生活与自治。土棍多半是逃散的丘八、退职的衙役和一切离过乡井、在官府士族服役过的人。或

有读书不成而为土棍者，常以架讼为职业。农民对于土豪很有敬仰服从的心意，而土棍的传染力量尤其厉害。企业者都以数百千以上的资本，就当地所产，制造一种物品，或成就一种原料。

东临一带的企业者，多业羊毛、棉花、油酒、制枣、烧砖等等。

农民的宗教心未尝不深，但对于旧宗教的灵气，全都丧失了。他对于神鬼的观念，只凭一个恐惧的心理和一个苟且的见解所造成。我们看见到处许多破庙，可以明经济状况的衰弱和信仰心的堕落。直到自己病了，机会危迫了，儿女不安了，才去求神。可见他们对神的态度，是“临时抱佛脚”的苟且免害的一条法。当冬天时，村妇群集庙的前面台子上取日光，第一种谈资，是婆婆或儿媳妯娌如何如何不好；第二种谈资，是某家的男人偷盗，某家的女子不贞；甚至烧香才过，便与情人私，或者竟在庙里行私事。所以农民对鬼神只剩下了敬礼主义了。但新兴的地方宗教的势力颇大。乡间的这一会、那一会，都有宗教的规约。在礼教的流行，在城市比在乡间更广。大家都知道我们的乡市是义和团的出产地。义和团是《水浒》、《封神演义》、《包公案》、《济公传》、《彭公案》、《施公案》、《七侠五义》等书中的人生观化合成的宗教。我们即此可知他们的教心很重，但对于旧的厌倦了，于是就心识中所存造为新的。我平日常想，中国若不和西洋交通，中国的宗教思想与形式也必大起变化，因为道佛都是名存实亡的了。中国的道佛都以一人从世上解脱为究竟，这里边的深意，农民是不懂得的；这教里的形式，农民用久了是不耐了的，所以义和团才散布的极速。义和团的一切恶性质不用我说了，但我觉得义和团要以宗教的力量去积极处理世上事务，确可以代表中国人对于宗教思想转变的一个大动机。

农民的道德，大约不出节俭、诚实、谨慎等等收敛的道德和宗姓伦常的观念。但也有一种特长，就是比起城市的人来，较能服从仲裁。至于同情心、羞恶心，确比城市的人发达得多。我们

家乡一带，城市的人性情大半很刻薄，就他们的心理上比起农民来，仿佛是衙役地方和“乡土头”的不同。

农民的思想，大略可以分做两种相反的思想：一、无治的思想；二、溃决和颓废的思想。原来中国是专制久了的。专制国家的最下层社会，必在无治的状态，久了，自然陶冶成无治的思想。中国的社会向来上级和下级不接气，城镇和乡村不接气。上级的人，城镇的生活，虽然有时侵入农村，但农村终能维持他们的无治的自制。例如国家观念的薄弱，纳税的不了解，“好人不打官司”，“好汉不当兵”，“人没有大小，水不成高低”一类的成语，都可以表现他们的这一类思想。以勤劳换取生活的观念，是在农民中很普及的。他们的大部真能“甘其食，美其服，安其业，乐其居”；社会上的一切虚伪圈套，对他们都无所用。他们的生活全不仰仗着法律、国家、城镇的文化。至于在他们群众里发生了不安的现状，如讼案、盗窃、流寇等，都由于在他们以上的阶级引诱他们。刁风土痞是从城市学的，而且上级剥夺他们的生产物，所以平时多了盗窃，荐年没多量的物品救补，然后成流寇。但农民的生活在经济上是极下等的，人类的向上的天性，必使他们打破这个阶级，偏偏物质文化的进步走错路了，西洋如此，中国也这样。于是乎他们找不到一个正当的向上的路线，只看见城市的生活生羡心，再加上被势力与苦工压久了，那种懦弱的心情，含着初民的肉欲，便发而为依仗势力，结攀城市中浪人，求游手好闲的生活等等行为，和现在的当兵热，投匪忙。他们不安于他们的经济阶段与劳动状况，是一个很该注意的问题。他们的这样牛马劳动的生活，更容易使他们的生活趣味完全消沉，所以壮夫多转为乞丐，女子多自杀。

我想他们的不受外治的思想是该保留的；但他们要求进一级的经济状况与生活，也是极公道的事。然而使他们经济状况增进，便不允把他们原有的好原素失去——这是应该研究的事。

拿山东西北部一带的农民，和东部的农民比，我们觉得有几

样不同。第一，东部的农民比较的还算能稍和工商业接触；西部乃真土头土脑的农民。第二，东部的农民常不安于家，泛海而往东三省，或经商在外；西部的农民虽然也常有“下关东的”，但终不若东部的人迁徙出去的多。第三，东部的农村富的很富，贫的很贫，这因为山地便无出产，而非山地、非海滩便极沃腴；西部的农村比较得齐一，各地的土地肥瘠差不多。第四，东部的农民比较强悍，滨海的尤其厉害；西部大半是顺忍的农民。第五，东部的农民间多诈谋；西部大半是平易的农民，但也有时性情上不免刻薄。北方农民生活的艰苦，食粗粮，居土窝，是大家知道的；并不限于山东的一部。至于这一部的主要点，总而言之，有四项：一、旱平原的生活；二、中等贫乏的生活；三、产业分配较为平均的生活；四、勤劳而不振作的生活。地理的齐一，可以陪衬他们的生活的齐一。

近来这一带的农民的生计渐比从前压迫了：一由于东洋货的侵入；二由于兵和土匪的蹂躏。以前乡村里很少乞丐，现在居然很多。虽不如山东、江苏交界地方的困穷，然而疲敝的很了。有一件大祸根，就是常有人来招兵，后来又把他们遣散回家。当这疲惫的时候，这些被遣兵的恶习，极容易传染。原来此地的人对于新工业本没有振作心，再加上这个传染病在疲惫的社会里流行，所以社会心理的不安已经很厉害了。若不想个导引的方法，必有大溃决的一天。

山东西部在当年并不是不济的地方。有一条运河和南北大道，所以当地是很富庶的。也就是因为当地富庶，一般工人和农民都不肯迁地求事业，远不如东部的人的精神（山东东部在当年本地的生计艰苦）。譬如就聊城县一地而论，聊城在当年是山东西部三大埠之一（三埠是济宁、聊城、临清，商务在济南之上），又是山东西部直隶南部的“八股文化中心点”，于是地方上颇少刚气，而多怠性。我的同学某君说，“学子似书吏，绅士如衙役”。这话诚不免稍刻薄，但很可表现这地方不振作的情形来

——一切社会都受运河和八股文化的影响，农民的思想也不免如此流露。沿运河皆这样，不止聊城。沿运河的农民，远不如去运河远的。现在经济上的状况一落千丈了，只有当时造成的恶根性存着，妨害生活的发展。八股文化也无用武之地了，但仍用着旧精神妨害新文化的进来。

（原载1920年1月1日《新青年》第七卷第二号）

阴历九月十五夜登东昌城(诗)

月光光的,
夜寂寂的,
天旷旷的,
当这冷切切时节,
草虫早避了我家四壁,
蹇起嘴来,
埋头在化做泥的畦溪;
只剩了几个小鸟,
还未曾觅到枝儿安歇,
散些不耐寒的声气,
扰动这空空旷旷、淡淡茫茫、沉沉凝凝的空间,
更显得天高,景伞气候凉结。
我被这景儿叫唤,
走上城墙,
一望弥漫。
城里灯火四散,
却被月色照着,
晨星一般的乍隐乍现。
外面雪亮亮的白地一片,灰沉沉的霜堤远远相环。
夜色明得好,
月影远景映得暗;

梦里的颜色就是这般，
不像清醒白醒时清焕。
年来梦不断，
醒后每追羡。
梦境息息刻刻变；
还记得他的景色，
不离了似明似暗。
拿今夕比他，
只差在一静一流，
行止一般的年牵连，无意愿。
孤伶伶的立着想，
心绪结成些团团。
赶紧回家，
经过树边，
惊了几处的栖鸟，
黄叶乱纷纷飘散。

（原载 1920 年 4 月 1 日《新潮》第二卷第三号）

自然（以书为序）

平伯、颉刚诸兄：

你见到我这首没有技术的歪诗，或者惊讶和我平日的论调不同，所以我不得不说个明白。

我向来胸中的问题多、答案少，这是你知道的。近二三年来，更蕴积和激出了许多问题。最近四五个月中，胸中的问题更大大加多，同时以前的一切囫囵吞枣答案一齐推翻。所以使得我求学的饥，饥得要死，恨不得在这一秒钟内，飞出中国去。我现在仿佛是个才会说话的小孩子，逢事向人问。又像我八九岁的时候，天天向长者问道，某人比某人谁好，某件事和某件事那个应该。又我原来有许多不假思索的直觉，每每被我的理论压下去了；我现在也使他们自由，和我的理论享一样权力，列在问题单上。

我现在自然在一个几危险麻乱的境地；仿佛像一个草枝飘在大海上，又像一个动物在千重万重的迷阵里。不过我的精神也被这一大团问题的挑战书刺激醒了。努力的读书生活，是我对付他们的惟一的而又保有效果的法子。

我看我这些感念将来恐怕不能成立起来，因为太不切我们的生活，而且也太杂乱了。万一成立，却也没有什么不可，只要自信得过。若是终不能成立，还是我现在的。“理解”最后战胜，那正是由“起疑”而“起信”。疑后的信，是更稳固的了。

弟 S. F.

十月廿五日

究竟我还是爱自然重呢?
或者爱人生?
他俩常在我心里战争,
弄得我常年不得安贴:
有时觉得后一个有理,
又有时觉得前一个更有滋味。
虽然有滋味,总替他说不出理来;
虽然说不出理来,总觉得这滋味是和我最亲切的——
就是我的精神安顿的所在。
仿佛《红楼梦》的读者对于林、薛样的,
明知道宝钗是贤明、有才、立业的良妻,
然而偏要和黛玉神游于尘世之外。
可见遂生成业未必就是安顿一人的一生的,
遂生成业以外,或者另有一个独立的世界。
我在现在的世界里,睁着眼睛,窥这世界,
窥不分析什么,只依稀见得一团团的趣味,纠在一块。
"趣味"!"趣味"!你果真和我最亲切吗?
你为什么不能说明你自己来?
你果不是和我最亲切的吗?
你为什么能有力量,叫我背叛了我的知识和你要好去,
你的颜色是悲凄的,终日的流泪。
真有雅典娜的姿态。①
从我几千年前的远祖直到了我,无数的被你摄魂去了。
明明白白的知道和你亲切要演一曲悲剧,
然而多少年代的艺术家,为你呕了无数心血,
亿万万的"有趣味者",遭了亿万万场大劫。
结果还是一场大失败,

---

① 雅典女神名 Athena。

眼看那“有所为”，“有目的”，求善人生的鄙夫，
一天一天的开拓起来。
但我终觉得——
趣味绝，世界灭；
一点动机，散做无数动机，化成团团的趣味，然后有了世界。
我终愿我最亲爱的雅典娜，多落几个泪珠儿，换上一个泛悲、泛美、泛爱的世界。
不愿那南海观音常洒杨柳水，超脱我们快乐自在。
人生啊！我的知识教我信你赖你！
自然啊！我的知识教我敬你远你！
我信我的知识，我不能不听他的话；
然而我的趣味弄得我和我的知识神离了。
究竟我这知识是假知识呢？
或者我的感情是撒旦？
前面的光明啊！我陷在这里了！快引个路儿！

（原载1920年4月1日《新潮》第二卷第三号）

寄新潮社诸友①

同社诸兄：

出北京的那一天天气很寒，已经下了两天的霰了。上车后，看到乡间，各枝各叶都是白的。我那时有两种感想：一，冬候旅行，精神总是爽快的，气体总是清白的，所以“寒冬十二月，晨起践严霜”的滋味，煞是有趣。二，想到辛稼轩的词起“易水萧萧西风冷，满座衣冠似雪”。我这番到欧洲去，大有田畦似雪，送我远行的意思。人生辛苦原不是求生，只是求一个最好的死法，趣味都在这里边哩！

过了天津下雪很大，直到济南才不下了，过了徐州又是大雨。浦口渡江时风雪极大，心中不免感念生了许多。

过江后看见山色都是青的，很像北方的春天。遍眼的水田，煞是可爱，我羡慕的了不得。将来若能找个地方躬耕，享受青山绿水的滋味，唱个山歌也可以当哭泣。但学力恐怕做不到这一步！这是自己的不济了！

钟山积雪望之欣极。南京一带的山都是白头翁，好看极了。

直到了上海还是下雨。多谢“自然”先生送些很好的景致给我看！

自然的美引人，凭我盲想，有三层：形态的美引人的文学思想；组织的美引人的科学思想；意义的美又常助人宗教或哲学思

---

① 编者按：此标题为编者所加。

想的发达。

自然的美，固因时因地而为浅深不同的表现。但极枯薄的地方，也有美的境界。江北一带，荒芜无人烟，山是秃的，地是卤的，但其中动人处很不少。我们但觉得一种舒放爽展的心理，和一种对于枯槁的同情，被他们引诱出来。

我觉得中国文人只是在良辰美景上用工夫，是由于不知道不良辰的良、不美景的美，这是他感情浅薄处。

到了上海为船票，忙个要死。朱少屏先生，并寰球中国学生会的诸位招待很周到。他说：大学的朋友出洋时，有事托他，他极愿帮忙。

在上海住的时间很暂，没得什么益处。但见四马路一带的"野鸡"，不止可以骇然，简直可以痛哭一场。社会组织不良，才有这样的怪现状；"如得其情，则哀矜而勿喜"！

我觉得上海有一股绝大的臭气，便是"好摹仿"。请看上海话里，一切名词多是摹仿的。不直陈其事，而曲为形容，拿甲来替代乙，拿丙来比喻丁，其结果无非令人肉麻罢了。至于行动的摹仿，更不要说。从摹仿"仓圣"，以至于模仿"洋崽子"，虽等差不同，要都是摹仿。良家妇女摹仿妓女的衣服，良家子弟再摹仿良家妇女的衣服，或竟直接摹仿妓女的衣服。

白情有句话很好，"上海人不管容受什么，都和流行病一般"。我想所以事事成流行病的缘故，有两层：了解不了；抵当不住。

漂亮是误人的渊薮，因为它是油滑浮浅飘流的根原。我平日常想漂亮是糊涂的别名，时髦是发昏的绰号。

写到这里，已十点钟了，我须得睡觉去了。明天船到槟榔屿，还要上岸去耍耍。

弟　斯年

1月19日

（原载1920年5月1日《新潮》第二卷第四号）

欧游途中随感录

北京上海道中

一个不曾去过许多地方，不曾知道各地方社会情状的人，原来没有作游记、而且把游记发表出来的资格。一个只学了“哑子英语”并且说未同欧洲人交际的人，在欧游途中更没有发表游记的资格。接触的不深，了解的不透，自然议论的不当。所以一句话说吧，我这游记大可不做。但从别一方面想去，天地间的议论，哪有完全客观的呢？哪有不带点主观的意义的呢？顶精细的议论，和顶武断粗躁的议论，其差别仍不过是量的，不是质的。所以极不恰当的议论也终有可能的地方不是他议论的怎样好，是他或者可以供别件事的参考——因为他的“意境”虽是制作错了，而引动他这“意境”的感情或者是人人共得的，或者是较一般人稍深的，或者是较浅的，这都是些很可研究的材料。Spencer 的 The Study of Sociaology 上说，一个法国人刚到英国，坐在马车上起了许多感想，以为大可著作成一部大书，过了几个月，原来的感想变淡，因为根基薄弱而洗刷去了，住上一年，回巴黎了，更没话说了。这便是不可等□，从一方面想去，进的愈

深愈知道他所得到的少了，这实在是进步；从别一方面想，到一个新鲜地方此公住久了，生机多得多，所以感想丰富；再从第三方面想，卤莽的批评虽然不切当而引起他这卤莽的批评的感情，其中虽有一部分的实在未尝不可研究。所以假如那个法国人当时就把他的感想著作成书，也未必就可说不值一顾，大约还是和他后来的见解互有短长罢了。再就一层说，一个人忽然看见你了不曾经见的景物，思想中自然要起酿酵作用，这种经过写下来或可供日后的参考，有两种意思我就把我这随感录随便写下了。

我这随感录不是志在记行，是记我行中的感想，舟中写下自然没有顾及文章的工夫。

在北京起身的那一天，12 月 16 日，天阴的很，已经下了两天的霜了。树上都是白的，比下大雪另有一种滋味。过了天津，便下雪，而且很大。再到济南，才没有雪了。当这情景不免起一种感触。冬天里走路越冻越觉有精神。所以在寒冬 12 月，晨起踏严霜的滋味很可助人的猛兴，这时候旅行可以使细胞变化，添上些光爽的气质，至于夏天啊，昏昏思睡不会得什么思想的。

我这次往欧洲去，奢望太多，一句话说，澄清思想中的纠缠，练成一个可以自己信赖过的我。这出北京的一天，虽然的是出国门，但是长途的发轫自不免起了无数的感想，过去的、未来的、快意的、悲观的，对这霜雪飘零的景物，心上不免受些感动，人生的真价值于我，现在看来只是就其“论扩而充之”，待后来充满了，作一个相当的牺牲。辛稼轩的词说，“易水萧萧西风冷，满座衣冠似雪”。我当长途发轫，恰逢这光景，心中不免默默的念道，积善累行实在并不是求生，不过求一个最好的死法，我这里所谓死，并不专指急剧的死，为一志愿而劳瘁，为劳瘁而煎熬，煎熬的结果。自肉体方面言之，是“自□”，这是人生所万不能逃的，有逃它的心是大愚，去逃它去是罪恶，人生的努力只在乎寻一个“了此一段公案”的最好的法子。

青年以外的中国人是靠不住的了，但请问中国的青年又是怎么样？一方受遗传的支配，一方受环境的包围，但凡科学的公例不灵，自然有很大的危险在前面。

社会是个人造成的，所以改造社会的方法第一步是要改造自己。

人的精神的大小简直没法量它出来；以强意志炼他，它就可以光耀历史，所以愚人未尝不可做不朽惊天的事业。不炼它它会枯死，所以视清风亮节的人常常不生产一点东西。

所以我现在对于青年人的要求只是找点题目，先去改造自己，这自然不是人生的究竟。不过发轫何须在这个地方，如把这发轫的地方无端越过去，后来就有貌似的成就，也未必能倚赖得过。

我这一番话是有感而发。第一层，我觉得若是青年人只知道有群众运动，而不知道有个人运动，内有好几种毛病。

（1）一时未尝不可收“疾风摧劲草”的效力，但久了便当因分子不健全的原故而不能支持。

（2）社会是生成的，不是无端创作的，所以为谋长久永安、不腐败的社会改善，当自改善个人独善。忘了个人就是一时改的好了，久后恐不免发生复旧的运动。

（3）群众运动太普遍了，怠惰的人——自然占大多数——安于“滥竽”之列。

（4）中国此日有许多问题。群众运动很难解决，而个人运动便很容易解决。中国所以遭殃到此刻，只为旧势力的结合不能剔除，但虽不能即刻剔除，却很容易使它流变，它本是势力的结合，自然是人的结合。只是人的结合“其兴也勃焉，其亡也忽焉”，只要使“将军下界”，步曲必不能不它解，自然不久又要有新的势力结合，中国没有健全的□伦和社会的组织，自然禁止不住他们的结合，但一散之后再结之前，其中当有几天较清白的时

间——如黎宋卿当国时，而且再结三结，必每况愈下，枝节愈生愈多，□□愈趋愈短，所以现在国人所最痛心疾首的问题但能有人挺身而出，为个人之牺牲登时解决了。

我并不是说群众运动不好，“五四”以后青年对于社会的责任心（Social Responsibility）何尝不是群众运动？群众运动是民治国家所刻刻不可少的，但不要忘改造社会并不专靠群众运动。个人运动更是要紧，我所指个人运动：一是个人学行的砥砺，一是个人的牺牲，合起群来牺牲，其中还不免有点倚赖性，譬如“天塌压众人”一句话很可以代表一种族根性，个人的牺牲多是真牺牲，真勇敢的牺牲。

（收入王汎森、杜正胜编：《傅斯年文物资料选辑》第 35 页，台北：中央研究院史语所 1995 年 12 月印行）

青年的两件事业[①]

昨天是五月初四。回想去年到现在，已经一整年了。追虑起来，千头万绪，所以有些坐不宁静，和两位朋友——一位是刘半农先生——跑到里去濠公园，无聊了一阵。回来还是不宁静，想了许多，今天把一小部可以写下的写下。

青年以外的中国人是靠不住的了，但现在青年，将来又是怎么样？天地间的事，本来不能突然变质的，我们一方受遗传的支配，一方受环境的包围，但凡科学的公例不虚，自然有很大的危险在前面。

社会是个人造成的，个人的内心就是一个小社会。所以改造社会的方法，第一步是改造自己。

人的精神的小大，简直没有法子量去；以强意志炼它，它就可以光焰万丈，所以看来好像不济的人，未尝不有成就惊天的事业的可能；不炼它它会枯死，所以清风亮节的人，常常不生产一点东西。

所以我对于青年人的要求，只是找难题目，先去改造自己。这自然不是人生的究竟，不过发轫必须在这个地方。若把这发轫的地方无端越过去，后来就有貌似的成就，也未必倚赖得过。

所以总而言之，统而言之，以坚强的意志，去战胜对境的艰难；就是没有艰难的对境，也要另找艰难的对境，决不可以趋避

---

① 编者注：此标题下原有“孟真寄自伦敦”。

的方法，去躲对境的艰难；就是有不艰难的对境，不要就此苟且下去。

看看民国的先烈，做的是些什么事？革命时候，是怎样牺牲？革命以前是怎样牲牺？但结果造就出来的怎么样？这是一个这样的民国！但这一个民国的代价，已经如许之大了。那些先烈的行事，从现在想来，真是可望不可即了。请问现在这个时会，向我们青年所要求的事业，是否和“这样的民国”的分量相等？恐怕要重无数倍吧？但请问这个时候的青年，和那个时候的青年努力的分量差多少？事业加重了，努力也要加重的。

那个时候的事业是什么？是革索虏的命。现在的事业是什么？是无中生有的造社会。这两件事的难易可以不假思索而下一判断的。

但所谓无中生有的造社会，看来好像一句很奇怪的话。我须加以解说。请问中国有不有社会？假使中国有社会，决不会社会一声不响，听政府胡为，等学生出来号呼。假使中国有社会，决不会没有舆论去监督政府。假使中国有社会，决不会糟到这个样子。中国只有个人，有一堆的人，而无社会，无有组织的社会（去年《新潮》一卷二号里，我有一篇文，论这件事）。所以到现在不论什么事，都觉得无从办起。

但中国今日何以竟成没有社会的状态？难道中国这个民族就是一个没有组织力的民族吗？我们就历史上看起，这也有个缘故。当年中国政治的组织，中心于专制的朝廷；而文化的组织，中心于科举，一切社会都受这两件事的支配。在这两件事下面，组织力只能发展到这个地步。专制是和社会力不能并存的，所以专制存在一天，必尽力破坏社会力。科举更可使人任思想上不为组织力的要求，也不能为组织力的要求，所以造成现在这个一团散沙的状态。我们请想想这个状态，真是根深蒂固的了，自然改他是难的。但在这个时代能不改他吗？

无中生有的去替中国造有组织的社会，是青年的第一事业。

所谓造有组织的社会。一面是养成“社会的责任心”，一面是“个人间的粘结性”，养成对于公众的情义与见识与担当。总而言之，先作零零碎碎的新团结，在这新团结中，试验社会黯伦理，就以这社会的伦理，去粘这散了板的中华民国。

但我们在这个世界上，并不仅仅是一国的人，这是世界中的市民。在现在的时代论来，世界的团结，还要以民族为单位。所以我们对于公众的责任是两面的，一面是一国的市民，一面是世界的市民。上说的一件事业，是实行前一项责任的，还有后一项，下文说出。

几百年或千年后的究竟，或者“世界共和国”的组成，不以民族为单位。但现在还只能有以民族为单位的世界运动。这一类的事业，现在有两个趋势，甲是国际联盟，乙是社会主义者之国际会。这两项比较一看，我们决不能以甲种趋向为满足。平情而论，甲种趋向，若能成功时，我们已经算“慰情聊胜于无”了。但无论如何，是不能彻底的。

国际联盟仍不免一大部分是国际政府联盟的意味。若各国政府多数是吃人的，则一群吃人的人的联合自然免不了有几分野兽气。但现在政府不吃人的有几个呢？就以山东问题立论，我们相信要交提国际联盟，所以然者，一则任这边的□国派① 和那边的误国派作弄，是再要糟也没有了。但有方法，就比这好。二则我们本在德约上不签字的，决不能不顾人格。三则山东问题却是世界的问题，自然要请世界解决。四则国际联盟就是不彻底，它的人格在比较上也要比这边的□国派②和那边的误国派高万倍，我们比较的相信得过。

但这些都是一个问题的根据，都是政策上的根据，不是谋国际上彻底平和的根据。我们从国际联盟的组织上看起，可以断定它不是能担任实行威尔逊十四条的。但这十四条所差欠者还多。

---

①② 编者注：此两处原文即为“□国派”。

这些不过是国际上的保障，并不是民族间的互助。

我们相信世界上是一个大共和国，所以凡有关于人道的事，范围难限于一地，也要互助的实行他去。凡有害于人道的事，范围难限于一地，也要互助的避免他去。积极方面的力量是合作，消极方面的力量是总同盟□□①。

但实行这些宗旨，非有有组织的团结不可，所以第二国际虽死了，非有第三国际不可。第三国际虽独调，而不能得大家之加入，非有第四第五接连下去做不可。我们相信人道已是觉明的了。这个事业后来必能成就。

但未来的这样的国际建设，不是凭空成就的，必须有极长的预备。先是民族上的了解，然后生民族上的感情，然后可以有国民间的事业，然后可以谋一致的公同目的，而采取互相照应的手段。最后的成就，乃是国民的大组织。

请看欧洲各国的民族间运动，真令我们起敬。最长于这事的是斯拉夫人（这半由于他们国内的空气不好，所以跑去国外谋事业，这是战后的情形），而其他民族对此也很有效力，如上月日内瓦所开的国际退伍兵会议、英德法奥等等对敌的国民，讨论于一堂，而表示反对战争的宣言。这宗忘仇相亲的举动，就是在事业上直接成就的极少，而在精神上也大可感动人类，使人道觉明早几天了。

日本人对于国际间的事业是很注意的，社会党的国际会议，他们没有一次不出席。但请问中国人怎么样？现在致力于国民间的事业的人，只有李石曾先生等几个人有成绩！这真是我们民族的羞耻。难道我们永远与自外吗？世界上有人为实行人道的布置我们还要自外，岂不是自绝于人道吗？

以上的两件事：内里人和人粘着，就是造社会；外边这国人和那国人粘着，就是造国际间的事业；是青年人的两件事业。除

① 编者注：此处原作“□□”。

此也没有别的事业。

这两件事又缓又费力，但天地间的大成就没有不有大代价的。

青年以外的中国人，是没办法的了，因为我们专寻不费力的事去做，所以渐渐苟且、下流不知所归了。所以青年更要费力做去的。此前有些名词上的岐义，每因不费力的缘故而生，是要注意的。现在举两个：

一是“民族自决”。我们听到威尔逊的十四条有这一项，以为真是世界光明的日子到了！谁知后来一大失望。欧洲的民族怨恨这个，有的可说，因为他们再三去自决，而被强盗阻止了。至于中国，何尝去自决去呢？中国人心里的自决，乃是别人替你自决，不蒙其害，坐享其成，这正是“被决”哩！像爱威尔人近来的表示，乃是真自决。

二是群众运动。群众运动是民治国家所刻刻不可少的。一年以来，一组社会上稍须有点责任心，何尝不是群众运动的成绩？但若因群众运动之故忘了个人运动，虽能为一时“疾风摧劲草”的效力而不能保社会之久不腐败，所以群众运动必拌着个人运动，才显精神，若个人运动消灭，最便于滥竽者之心理。我所谓个人运动，积极方面是个人事业的砥码，消极方面是个人的牺牲。

写这篇东西时，说不出心里有多少头绪，越想越难过。“书不尽言，言不尽意”。

（原载1920年7月3—5日《晨报》，署名孟真）

美感与人生

我平生不曾于美感上加以有条理的研究，没有读过讲论美感的书，又很少把自身的经验加以深思的剖解。虽时常有些感动心脾的境界——如听到好听的音乐，便觉得这身子像散作气体样的；步行山中，虽头昏眼花，总不知道倦意，等等。凡人皆有的感情——总难得把这境界用意思显出来，这意思又很难用语言表达。在有文学技能的人还能不逻辑的表达于诗文之内，有同感的人，自然界也能不逻辑的心领神会，偏我又不能。若作逻辑的文章表达这些思想，更是难事。所以我平常所得的这类经历，只好放在心里久久忘去就是了。

在 Tydeus 船上写一封信给北京的朋友们，偶有两句说到自然的美，发了小小的议论，引起我的好朋友俞君平伯和我的一大块泛滥不知所归的辩论。当时辩论，忿于言色；过后想想，可发一笑。终究不如把我对于这类的感想写下，一时想到的而又可以用话表达的个大概来，免为在肚里闷着腐败。虽说“今年所作明年必悔”，但应悔的见解正多，添一个不加多。我就在篇端声明，这篇见解只是一个不学的人的直觉的感想，而且是在船上神魂闷倦时写的。

任凭何人，都很容易感觉疲劳。任凭何时，都很容易受些苦痛。从皮面看，疲劳、苦痛好像人生的最不幸事，但实际上疲劳、苦痛并不能把人生糟蹋的怎样了；有时疲劳、苦痛越多，人生前进的越猛。所以然者，第一靠着疲劳、疾苦有些报酬物，得

到报酬物，登时把疲劳、苦痛丢的远远的；第二靠着有个建造新鲜精神的原力，这原力建造出新鲜精神，就把那被疲劳、苦痛所糟蹋的补足填满。所以人生如波，一伏一起，一消一长。消长之间，见出趣味；趣味之内，证了人生。但这些报酬物和原力是什么？现在颇难条条举出。随便举两个例：Mill 在他所做的 On lilerty 的前面写下百多字的个 Delication，上边说："她的（他夫人的，在做这本书时已死）契合赞诺是我著述的苦痛的惟一报酬物。"又说："我若能把她当年契合的意思的一半传布到世人，这本书就真是了不得的了"（原文记不精确，姑举其意）。从他这一往情深的话头，可以显出他的精神安顿的所在，他的精神就安顿在他的夫人的智慧情感上。他的夫人的智慧情感，就是他为著作直接所得的疲劳间接所得的苦痛的惟一报酬物，并且是他的新鲜精神的建造者。这也不限于 Mill，世人这般的正多。所以古人常常的想，有了可以通情契意的夫人，就可以捐弃一生的世间牵连，而去归隐。再举一例：一个人辛苦极了，听到舒畅的音乐，偏能把辛劳疾苦舒畅得干干净净；若又听到鼓荡的音乐，又要把这心境鼓励到天空去。当这时节，如是富于感情的人，他这心里当说不出怎么好了。能明白这音乐的人，自然有许多境界，就是不明白音乐的人，也不免把心绪随着这音乐声宽窄高下疾徐。感动得浅了，还不过是些心动手动脚动的情感；感动得深了，竟能至于肉体感觉发生变动，觉得脚不着地，头发不着皮，这身子仿佛要去化做气体。从此疲劳补满，更出产些新精神。这类的事倒正多，一切自然界的宏美，艺术界的真丽，都可随时随地引人生一种"我与物化"的情感，不必一一举例了。

所以多趣味的人就是能多收容精神界滋养品的人，能多劳苦而不倦怠的人，能有归宿地的人。少趣味的人，纵然身躯极强固，意志极坚定，但时不免有两种危险来袭击。疲劳极了，苦痛多了，而无精神的安慰与酬报，不免生趣渐渐枯槁起来，久了，意志动机都成死灰。或者疲劳极了，苦痛多了，而无精神上的安

慰与酬报，不免对于精神生活生一种捐弃的决心，转而单图物质的受用，于是乎大大溃决了。不知道这种生活的趣味，哪知道这种生活的可爱？不知道这种生活的可爱，哪能把这种生活保住得牢？

所以凭我一时揣想，有趣味的生活是能发展的生活，能安慰的生活，这是从积极方面说起；又是能保险的生活，这是从消极方面说起。

人各有所好，常常为他所好的缘故，把他的事业、名誉、生命、信仰都牺牲了。但这罪过不在乎他有所好，而在乎他所好的错了。无好的人，每每是最无用的人或者竟是死人。所以无论为自己，为公众，为快乐，为道理，都应该择选一个最适当的所好，而"阿其所好"。

但好得不是路了，每每扰乱了别人，殉了自己。"以此教人，固不爱人；以此喻己，亦不爱己"。独有美感的爱好，对得起自己，同时一样的对得起别人。这因为爱好美感和爱好别的物事有些根本的不同。一来爱好美感的心理是匀净的，不像爱好别的起些千丈高波，生些万难事故。纵然有时爱好它深了，以至于一往情深，恋念郁结，神魂飞动，满身的细胞起了变化，错误了世间一切真真实实的事，毕竟不遇心神上的盘旋，他自己生出了无数趣味，却不曾侵夺了别人的无数趣味。二来爱好美感，是自己的利害和别人的利害一致的。不比好别的物事，每每这里得了，那里就失。三来爱好别的，每每重在最后的获得。获得之前，先捐上无数苦恼，一旦得了，或终究不得，不免回想，以前"为谁辛苦为谁甘"，于是乎最后落到一个空观去。独有美感的爱好，要零零碎碎的取偿，它的目的平分散到时时刻刻——就是并没有最后的总目的——自然时时取偿，刻刻刈获，接连不断的发新精神。先上来不必积上些苦恼，末了也不到于反动，出一个空观，所以最慰贴。四来爱好别的，越爱私心越发达，爱好美感竟能至于忘了"自我"，而得我与物的公平。五来爱好别的，每每利害

的分辨甚强，每每以智慧判断最后的究竟。我说句大胆话，我近来颇疑心智慧的效用。我觉得智慧颇少创造力，或者竟能使人种种动念，卷成灰烬，那些想到“可怕的内空”Awful inner emptiness 的人，何尝不是智慧领着他寻得一个“大没结果”呢？至于爱美感，先去了利害的观念，安所容其得失之心？所以美感有创造的力量……六来……七来……正多着呢，我也说不清了。

总而言之，人若把他的生活放在一个美感的世界里面，可以使得生活的各面兴趣多多实现。更活泼、更有生趣、更能安慰、更能觉得生活与自然是一个人，不是两件事。人的生趣全在乎小己和身外一切的亲切；人的无趣——就是苦恼——全在乎小己和身外一切的不亲切。所以趣味发作起来，世界可以成一个大家；趣味干枯起来，一个人在精神上“索居而离群”，丧失了一切生活的乐境。总而言之，美感是趣味的渊源；趣味是使生活所以为生活者。

人生与趣味本有拆不开的关系：后一种是本体，前一种不过被附着的躯壳。一旦本体失丧，只剩了躯壳，人对于这躯壳是并不爱惜的。这话怎样讲呢？我们仔细想，我们实在有比人生还爱的东西，不然，何以拿着人生当孤注、拚命冒险寻它呢？更有比掉了人生——就是死——还不爱的东西，不然何以有时不惜掉了人生，或者避了人生的意义——就是离群索居呢？人为什么才活着？这本是一个最难回答的问题。但从常识上证起，也可以简单的根本解答，就是人为取得生趣而活着。什么是取得生趣？就是求获精神上的满足——或者可说安慰。一旦精神上不得满足，不能安慰，并没有生趣了，顿时觉得人生一无价值。从古来有些很沉痛的说话，可以证明这道理。《诗经》上，“有生如此，不如无生”！小青也学古人说，“未知生乐，焉知死悲”？有些思想家大大赞美人生，但他们所赞美的，依然是被生活所凭托的东西——生趣——并非是凭托生趣的东西——生命。又有些思想家大大毁谤人生，以为人应该看破这假面的人生，丢了它，避了它，或者

安安稳稳的送它终，然后得到解脱，但他们所的依然是被生活所凭托的东西——生趣——并非是凭托生趣的东西——生命。他们以为生趣是无趣，是苦痛。他们以为人生和苦痛不可分离，所以诅咒苦痛的结果，忽然变成诅咒人生。他们本无所憾于人生，只恨人生所恐的苦痛，人生只不过是代人受过。从此解来，可知人的最上目的，并不是人命的取得，而是生趣的取得。只为生趣不能脱离生命而自存，所以就误以作凭托物的生命为最后的究竟。通常习而不察，觉得人在世间的一切行为、思想、感情、设施等等，皆为达生命的目的而作，实是误以形体为含性而忘了含性了。一旦当生命生趣冲突时，略能见出人所求人所爱者，不在形体，而在含性，所以当有人为取得精神上之安慰，而牺牲了生命。

一般的见解，以为人生是无上的东西。这话的是否，全靠解释人生这一个名词。如果把人生讲作生命而止，很觉得有些不可通，如果把它作人生的含义便觉稳当得许多。

我现在简单的陈列于下边：

> 人并不是为活着而活着，只为达到他的生趣而活着。所以生活并不是人类最普遍最原始的目的，不过是达到他这最普遍最原始的目的一种手段，偏偏这一种手段是最大的一种手段，所以就误以手段为目的。

但更深一层想来，手段目的的分别简直有些根本上难成立。如以生命为目的，我们固可以称人生一切物事为手段，因为这些不过是——看来像是——达到这生命一个目的的。但若照上文说的，人生的目的在生趣。那么，“目的”两字用得也就很牵强了。生趣就文义说来，只是一个抽象名词，就实际说，是时时处处散见在一人生活中的一切事体。既是零零碎碎的一切事体，那么人生的意义精神和祈祷，正是零零碎碎的、日用寻常的所包含的一种解说。所以人生的目的就是人生的手段，倒转来说，人生的手段，就是人生的目的。那一切零零碎碎的事物所含包的一切意

趣，就是人生的目的，同时也是人生的手段。分碎了就是手段，打总了说是目的。客观着说只是一件东西，不过解释上分两面罢了。

那么，通常所称为人生的一切手段都有它自己的目的，也就是人生的目的。譬如学问，通常说是一个手段，达到较上生活那一个目的的，但较上生活并不是一件独立的东西，就住在学问里，所以我们竟可说，“我们为学问的缘故而学问”。人生有无数的分体散住在处处。每一个有趣味的物事里边住着一个人生之“分体”，所以每个有趣味——对人性发生趣味——的物事，有个至上的目的。所以我们为学问的缘故而学问，为行为的缘故而行为，为情感的缘故而感动……所以我们要重视我们平生所接触的有趣味的物事，不宜以这些物事是助兴趣而无关弘旨的。

人是群性的动物，所以自性质上说，人断不愿索居而离群，非特不愿，而且不能。但何以从古以来很有些“避世避地”的人呢？这是因为人有一种“自事自”的为我根性，觉得群中之乐，敌不过世间之苦，想逃世间之苦，不得不弃捐了群中之乐。但群中之乐终是不愿，而且不能弃捐的，所以结果一定是弃而不弃。一面矫揉造作的“避世避地”，一面又把世间地上的药，用空中楼阁的眼光，取掩耳盗铃的方法，矫揉造作的从世间地上的苦中抽出，加在自然物身上。所以“与木石居，与鹿豕游”的人，总是把群性加在木石鹿豕身上，觉得这些东西都含着些天机人性，有群趣，有爱情，可以和他们沟通心意，简直是自己的朋友。所以人并不能完全的离群，最多不过离下这个群，自己给自己另造一个群，丢了不愿意接触的，而把愿意接触的部分，以意为之的搬到一个新地域去就是了。这新地域总是自然界，所以可往这自然界里搬的缘故，总因为这自然界里含着一种美性，从此可知美性与群性的关合。

问这索居离群一个办法究竟对不对？却不容易简单回答。从社会的道理论起，就现代的眼光看来，简直是大愚，而且是罪

恶。我平日常想，中国人只有一个真不道德，就是卑鄙龌龊；和一个假道德，就是清高。清高是胆怯、懒惰两种心理造成的，若论它造出的结果，简直可以到了"洪水横流"。但平情想来，这也是专制时代必生的反响。专制不容社会的存在，所以在"没有社会的时代"自然要生没有社会的思想。但难说可恕，却也很不可学。这话说来极长，和本题没有关系，不便多说。若就别一方面论起，他们也有他们的道理。他们能知道人生与自然是可以相遇的，而且实行使他们相遇起来。所差者"一往不返"，做得太过度了。

我在上文说，他们是"空中楼阁"，是"掩耳盗铃"，是"以意为之"，是"矫揉造作"，仿佛都是贬词。这不过随便用来形容他们的不同常情，并不就是说他们不是毫无道理。他们不是的方面放下不论，专说他们有道理的地方。他们能明白美感，领受美感，所以才能把人生的一部分放在自然的身上。美感是人生与自然相同的东西，人生中有和谐的旨趣，于是引人生美感；自然中有同样的和谐的旨趣，于是引人生同样的美感。虽然所施的方向不同样，所有的作用却是同样。美感又是人生与自然相遇的东西。这话就是说：人生与自然相遇于美感之内。

人生的范围是怎样的？颇不容易断定地方，从一方面论起，人生全在自然界里边，人生的现象全是自然界的现象；但从别一方面论起，自然界全在人生里边，一草一木，一芥一尘，大的如海洋，小的如点水，远的如恒星，近的如寒暑，都是直接或间接供人生往美备上去的东西。自然界里没有一件东西不供人生之用，自然界里没有一种意义不与人生切合。所以人生有个普遍性，所以人生是无往不在的。就是那最远的恒星里，离着我们人万万万万里，也含人生的意味。

这个人生在自然界的普遍性，最好从美感里看出。美感引人和身外的物亲切，又引人因身外的物的刺激，而生好动性。以好动的心境，合亲切的感情，于是乎使人生与自然界的一切东西发

生深厚复杂的关系，于是乎使人生的意味更浓。我们除非说人生也是虚的，便不能不承认美感的价值，便不能不承认美感中有实在——因为人生实在。既这样，美感应该是我们的一种信仰（以上是地中海舟中所作，以下是今日补成的）。

问美感的由来是客观的呢，还是主观的呢？要回答这个问题，先要注意什么是主观？什么是客观？天地间的东西，本没有绝对客观的，都是以人性为之解释而生的见解。但主观又因范围不同，而生真实上的等别；个人的主观每每是偏见，人性的主观——就是普遍及于人类的——便是科学上的真实，通常称作客观。美感的真实和科学一样，并不少些。例如说：一人为美感所引，精神飞越，旁边的个人，对此毫不生如何感触，这可说是主观的了。但实际研究，又不是这样的。一来必须有引你神魂飞越的可能性，你的神魂才飞越，并不是你无中生有。二来你对此神魂飞越，别人不然，并不是你多些，是别人少些。你能比别人感受自然多一点，不是你杜撰、即不是主观。三来美感是个能发生效验的东西，他的效验应人而发，等度可量，所以不是玄眇的——个性的主观的。总而言之，美感和理性都有客观的真实，不能以理性宰割美感，不能说一个是客观的实体，一个是主观的私见，因为它俩都是我们人类的精灵和自然界的含性所接触而生的东西，效力一般的大，实证一般的多。

我上次那个通信里（就是第一段里的）有一句说：

> 自然的美引人。据我凭定着想：形态的美，引人的文学思想；组织的美，引人的科学思想；意识的美，又能助宗教与哲学的发达。

因这几句话的争执，平伯和我写了很长的信，还不曾完结，现在事隔三月，追想论点何在，再也不能了，只好待后来若再想起时再说罢。

但美感之效用，诚不只上句话里说的。深处姑不论，只就最浅而易见的地方说，已很有伟大的范围。

人生的苦痛，每每由于两种相反的心思交战。一面固不能"索居而离群"，一面又很觉得"倦厌风尘"。所以静也不是，动也不是；一面觉得静得无聊，一面觉得动得无趣。然而美感是一件极流荡的东西、极不停止的东西，我们和它合作，精神是极流动的。心上有若干提醒，知觉界里有足数动机，习染得好，自然行事上很难动作，而又不滞于形骸之内，有极好的空气，最深彻的精神。但美感引人的动，却又大和物质引人不一样。物质把人引去，人便流连不返；情感的流动引人，虽很发扬，却忘不了深彻的境界。

人生每每困在争物料的所有权一个境地里，所以把物料的用处也弄错了，所以把人生的意味也变黑暗了。人的世界里，必要作野兽的行为。但自然的美谁也不能对着称所有者，即美之凭藉人工者——为公园公林之类——也决没有由人据为私有而发生更大趣味的事。我这意思是说，大家享受，比一人享受还有趣，决不会一人享受别有趣。就是人为的美术，也还是供给大家看的有趣。所以情感极高彻的人，每每是极勇敢、淡泊、服公的人。我到欧洲来，觉得欧洲陈列馆、博物院、公园草地之多，大可为造就未来世界的张本。为造就未来那个合作的互助世界，此刻所要预备的：一是造这世界的组织法；二是造这世界的德素。前一项里，欧洲人的工业组会、消费组会、工团等等，已大大可观；后一项里，这些引人生无私的美感的公共博物院与园林，也大有用处。

世人的人格粗略可以分做三级：最下是不能用形骸的人；上之者，能用形骸而不能不为促于形骸的人；最上是能用形骸而又不为促于形骸的人。这种深彻的人格，不能只靠知识为表率，全在乎感情之培养。

上文说了许多，大旨只是证明一件事：就是美感与人生说来既是不相离的。我们更要使它俩结合，造一个美满的果。一种人把美感当作好奇好古的意思去做，是大大错的，我们必须：

(1) 以人生自然（To personify the nature），就是不使自然离了人生。

(2) 以自然化人生（To naturalize the nature），就是不使人生徇恶浊的物质。

上两件事的结合便是古代希腊的文化。希腊文化是要学的，因为它的文化最是"人的文化"。我们并不需要超人的文化（罗马）和超自然的文化（犹太）。以希腊文化的精神，自然产生雅典的 Democracy 世界。现在这个世界里，物质渊源这样大，智慧发展这样广，若果发达这个自然与人生结合的趋向，自然要比希腊人的成绩更进一层了。

拿一个合作的互助世界，去换这个竞争的资本世界，天然要有比现在更有人性的感情，去建设去。

这篇文章太觉词不达意了，前后又不是一时作的，末尾又是匆匆补上，一切意思都觉说不出来，很对读者抱歉。

（原载 1920 年 7 月 7 日至 10 日《晨报》）

留英纪行

这是傅孟真先生从英会寄我们几位朋友的私函。里边述说沿途风景和伦敦大学情形，颇足供有志留英者之参考。今教部选欧美公费生业已揭晓，打算留英的定有人在，所以把这封私函发表出来，公诸大家。所谓“书信秘密”是说寄信人和收信人以外第三者，不破坏秘密，擅拆别人的信件；不是凡书信所谈都不可以对人言，而有秘密之必要。

这封信5月30日发，经过美洲，整两个月工夫，大前天才收到的。

徐彦之

九年八月三日

（上略）

我先说我在船上的情景：先上来遇见了一位东方迷的美国人，往印度学佛学去的。虽然他是个“迷”，但还有思想，人也很好。一天就有半天和他谈，他在新加坡上岸。此后所见的外国人，便只有市僧了。我是并不晕船的，没有一天吐过。地中海的风浪涛天，其实并没妨碍，所以诸位将来出来时，晕船是不必虑的。

从香港起，沿路景物的美丽，直令人心神飞散。热带的风景，别是一种天地，常在里边，恐怕生理上不适宜，但偶一经过，觉得那种莽莽的气象，实含蓄着一种伟大的精神。后来看到了阿拉伯海里的列岛，又是寸草不生的；三日前森林灌木，三日后枯岛沙堵，乃

世界上的南极端。在接续的时间,比较一看,生出无数意思!

在地中海的两端,真是意态万变:这边是苏夷士运河,两岸的沙漠景很有滋味,少须有些松桧竹棕和欧鸟合起来,点缀着平沙沼芜的地平界,我的精神觉得很爽健;那边是直布拉鲁塔海峡,我们的船经过时,正当黄昏,天气不很晴,积雪和层山,分不清白,水流很急,加上大鱼出没,山色幻变,太阳在山和云的缝里吐出很残破的光线,照得山顶上现海面的波纹,海面上有几块和镜子一般的明亮,其余尽如乌云一般。这个境界乃是最宏壮的境界!

人类学家说人的文化太新,所以在□人的精神里含着很强烈的游牧民族野蛮民族性,没有人不是这样的。就以我这番渡地中海两端的经验而论,这话是很对的了。我们见到沙漠,忘了它的枯槁,觉得它另有一种吞括的壮美。原来我们的祖先在沙漠生活的时候,养成一种健敢的精神,后来成了文化的民族,这个精神就有一部分和沙漠一般的不见了;但这根性并不泯灭,所以我们遇见沙漠要觉得精神健旺。我又有一次渡黄河,满地风沙,河流湍急,觉得那种声色十百倍好过良辰美景。我又常想凡有文学趣味的人,对《敕勒川歌》没有不心领神往,这也是同样的道理。至于在地中海西端所看见的,都是些最伟壮的自然变景。这些变景迁流不定,而一个小小的"我"孤独在里边,就引起人的怪异的心境来。这种对最大的自然变景而生的最深壮的心境,仍是文化前的习惯,仍是我们的祖先在五六千年前在塔里木河的上游养成的。

所以沿路四十日间,把几个阶级的文化,几个最异样的自然现象都经过了;几千年的民族经历都温习。那些"海上迂怪之士"所有的对象,也都有了。

我去年所以决意往英国,而不往美国。惟一的原因,以为往英国去,可以因与大陆接近的缘故,多些见到民族变态的机会。谁知未到英国,就看到了如许变态,固不限于民族的变态。这样的幸福,不知诸位几时可以享受!

到了英国,第一层感想是:物质上不如在中国所想像的那个

高法，精神上不如在中国所想像的那个低法。偏偏我所下岸的地方又是利物浦，真可谓“乌烟瘴气”的了。到了伦敦，所见穷人之多，街道之不清洁，学校建筑设备之苟且，差不多要和北大一样。假如要是所观察及的不过是这些，那么是要大失望的了。然而看看一般作事精进的精神，和一切公德心的表现，和社会上往来的德素，实在和在远东所遇见的英国人完全不一样。在这里读书，受益必当不少。

（中略）

至于我的思想上的变迁，倒是可以略说几句。一年以前，我的意气极盛；不好的地方，是意气陷我许多错谬。好的地方是它很能鼓励我、催促我，现在觉得比以前平静得许多，没有从前自信的强了。这不能说是不好，但天地间的道理处处对着迟疑，因此心志上觉得很懒怠，这是不得了的。考虑的心思周密，施行的强度减少，这要寻个救济的法子。

但也有进步的地方，我近中觉得心神上宁静的很多。以前的 Motives 很多，但这些七岔八乱的 Motives 虽能使人勉力，但也使人神昏气怠。此刻呢？Motives 渐趋于专一，自然一时力量弱些，长久了，这专一的 Motives 未必不能练得很精固了。

我说我求学的打算：我上个月恍然大悟，觉得我近中求学的心境，乃远不如在大学预科时之“国故时代”。我在国故时代，念书只为爱它，读诗只为爱诗，到颇有些“只求耕耘，不问收获”的意思。后来国故的见识牢笼不着我，于是旧信仰心根本坠落。后来所学不如以前之不切今世，因为切今世，于是渐在用上着想，这个求合实际、求有成功的心思，固不是一概不对，但因此总很难和学问生深切的交情；不能“神游”，所以读书总觉不透彻。上月里深恨近中为什么读书不长进？何以当年弄国故的时候倒能觉得日新月异呢？想来想去，忽然大悟，全是对于读书的一个责报的心思作梗。有这责报的心思，一切进不去。我所谓责

报，固不是借读书混饭吃，乃是将来对此有何等著作，将来对此得何等思想上、行事上之益处等等。这些心思，看来自然要比混饭吃高些，实际上乃发生同等的阻碍力。我现在已下决心，以学问上最近层做起，如此迂远，自然想不到收获上去了。

我将来要专那门科学，现在还不会定。但以心理学为心理的、社会的科学之根源，我至少以三年的工夫去研究它。在研究它以先，去研究动物学、生理学、数学。如此迂远，成功上实在讲不定。但我宁可弄成一个大没结果，也不苟且就于一个假结果。

学校的选择，我已定在伦敦大学的 University College。英国大学中，心理学发达的一个是牛津，Mnc Dong ALL 就在那里；一个是剑桥，Myers 就在那里。但这两处，我因官费不充的缘故，是不能去的。伦敦大学，心理科还算完备的。但究竟怎样？只好将来再说了。

University College 的由来，很有趣。一百年前，大陆上的大学已经把教育和宗教分做两件事，而英国的牛津、剑桥还是限制宗教很严的。于是伦敦有个新运动，要设一个大陆式的大学，去宗教的限制，注重新学科，男女合校——就是牛津、剑桥两个大学的反动——于是有了一个 London University。但财力规模小得很了。于是又有一个反反动，而生了伦敦的 Kins. College，专以牛津、剑桥为榜样，男女是不合校的。彼此争了一个“不亦乐乎”。英国巴力门总不通过伦敦大学议案，后来侥幸通过了，而英王的顾问拒绝盖玺，这其中牛津、剑桥所加的阻力很多。后来生了一个迁就的办法，收 London University 为 University College，另设一包括若干学校的总部，名伦敦大学。这个历史上的遗传，University College 守之至于现在，所以在英国大学中，比较的算有新空气的。

（下略）

（原载 1920 年 8 月 6、7 日《晨报》）

要留学英国的人最先要知道的事

去年夏天，有几位同学写信给我，约我到英国后，把要留学英国所最要先知道的，如生活程度、入学考试等，告他。后来我在山东有朋友嘱托我，看看英国可否实行俭学的事，还有若干人要知道留学英国的情形的。我想，与其分头写信，不如总写在一块，可以写得完全些。而且据我揣想，今夏国内毕业的诸君要出来的必然很多，我写这篇文送给《晨报》登出来，或者是《晨报》的读者所乐闻。

既有留学的打算，先要有决心，再要选择国别，再要知道生活上读书上的事，再要知道出来的手续。这么，大略够了。至于要知道某科在那个学校里最发达，某科中最著名的教授是谁，某校的组织如何，某科的课程如何分配……一切远大无边的问题，除去把所有大学与所有学校的事务长集在一起，做一部和《古今图书集成》一般大小的大书以外，实无别样办法可以回答。各人所习的科目不同，颇不容易"越俎"相告。况且这些事都不是在国内所最要知道的事，到国外后再探访决定不迟。现在专说在国内所要知道的事。

第一事是下留学的决心。

这个问题里含着好几层意思。第一是"求学到那个时候，才有留学的必要"？第二是"留学必备的条件有几"？第一件里有人很反对早留学。这话固然也有道理，但这不过是在教育方针上说话，不是要留学的人所必要知道的。应以何种程度派送，或

〔鼓〕励或帮助人去留学，言之甚长，我是不主张晚送与严格的，就是主张晚送与严格，这也与有志自费者不相干。我有一篇《留学问题谈》，登在《晨报》，固可以翻阅。总而言之，学有规模后出来深造，固好；早早出来，也有特别的利益。程度上不成问题，只看各人的决心与毅力就是了。大学毕了业而后来也好，如此可以节省时间与财力；中学不曾进过而即来也好，如此可以彻底的求学，彻底的探寻欧化。这个问题是有志留学的人对此踌躇满志的，其实不成问题。

第二件却要注意，就是留学必备的条件有几呢？官费便不生经济的问题，自费便要为经济的打算。固然不必有数层保险的周到，也要有点冒险的精神，但也不宜太卤莽，有旅费便出来，而全不为学费之打算。最少限度以有两年的学费的把握。如此办法，就是不幸两年后无以为继，而迫于回国，而此两年中也可学得不少的事物。

除此不论外，留学必备的条件，积极方面有两个，又有附带的一个，消极方面有一个。积极方面的两个：一个是身体上能耐劳苦，一个是心理上有坚忍性和集中力。附带的一个，是所往国之语言文字略有根底。消极的一个是：不可以留学为宦达之门径。在国外的生活，比在国内的生活刚硬得多。饮食衣服，固不能如在国内之随便，而一切用脚用手的地方，也要比在国内多得多。在国内有一种稀泥一般的软懒生活，在国外可没办法了。有秩序而不能苟率，自己做而不能委人；没有出门便是的人力车，旅行或迁居时，要自己负荷重载。从在上海上船的时候算起，直到将来回国在上海下船的时候为止，劳力的要求，时时有的。此外生活上、求学上虽有时极有爽快的境界，而劳苦固不可终免。

这是就身体上说，再就精神上说，更须有坚忍性。语言已经不是一件容易的事，专门的学问更不是草率得来的。有志而不能竟其志，立愿而不能赴其愿，都缘心理上不能坚定。大约初到国外，第一件着急的事是语言。因此便要以极短的时间，极少的劳

力，收极大的效果。因此便以研究方法为最要，而忘了刻苦用功，结果是一场空想。求时间与劳力的经济固是必要的，但以不耐劳求速效的心理求它，是办不到的。总而言之，学问是刚性的，必须强记强思，强力戡定。必须有眠食俱废，死生皆忘的心理，它才被你征服。

附带的那个条件，有了有很多的方便处；但没有而有上两项的条件，补足也很容易。

消极的条件为什么必要注意呢？一来有了这种利达的心理，心思必是很多的，于是失了精神上的集中力，因此便难得坚忍。而又因以利达为志，便不以忍苦为当然，非特心理上不能坚定，即身体上亦难得奋斗，有此一条，便把积极的两条一笔勾销。二来因为留学的多了，国人对于留学的人也不如往时之迷信了，以留学达这目的，后来终不免于觉得"万事俱非"，不如及早罢休。我这话原可不必说，不过我在国外的经验，使我不能不这样想呵。

照上文说，这个条件很宽，只是一个纯粹求学的大决心，与坚忍的强意志就够了。才力俱备皆不成问题。至于身体康健与否？也不必挂虑。因为强意志可以指挥不康健的身体，如同康健的一般。

第二事是所去国的选择。

这固然是很当注意，而不该随便的事。但果然选择的不尽适宜，也不是没有补救的法子。所谓不尽适宜者，一是自己的性情与所去国的国民性不适；一是自己所要学的学问在所去国里并不最发达。但欧美的文化到现在已是大同的状态，就是不適宜，而以交通灌输的繁杂，所差实是有限，况且一种学问的最深层，谈来亦何容易！中国学子在初来的状况之下，此层还不易生问题。纵然后来感觉不便，然后转国，而打根基时，在英、法、德、美四国，任何一处都差不甚多。所以据我看来，所去国的选择，不但是语言上的问题居多。就是说曾学过法文的，该往法国去；曾

学过德文的，该往德国去；曾学过英文的，该往英、美去。如此办法，是不合理的；但是最要的，就是因为可以节省出学语言的时间去学学问。要是这三种语言都不曾有根底，那么，比较的以往法国为最方便，德国为次方便，美国我不敢说，英国是很不方便。为什么呢？一来法国人的性情比较的于中国为近。二来在法国人群中，比较的当比在英国的人群中所得为多；因为法国人好把所有的所能的一泄无余，英国人太深沉了。三来英国有工党，便不能如在法之勤工。四来英国生活程度高，学费贵，镑价昂，便难得減学。五来英国颇有阶级性（法国亦然），不能如美国学生之为人服役而取学费。

我道一些话，好像劝人不要到英国来的，其实不然。我不过是就各方面比较一下，说句老实话。现在有许多人，促进中法间的知识关系，这是极好的现象。有的人说，“中法间国民性相同的很多，所以留学以法国为最宜”。这话在一种限度之内，我们绝对的承认。但若说得太过度了，而说，“拉丁人代表文化，条顿人代表野蛮”。一种限度以内的真实，竟不免被这全称的肯定与否定埋没了。我并且听见过一种极端的主张，说“只有法国可以留学，在别国留学，非特无益，而又有害”。又说“中国要学一种文化，就要为系统之学习，零星乱凑是不成功的”。现在既认定法国文化由中国学来最为方便，便应学法国文化之全部系统，而不宜再去零碎的取别国的，因为不在一个系统之内，不能熔化。这可太过度了。所谓中法间国民性最接近者，乃此时观察所得之假定想，而非实验后之证据。况且所谓中法国民性相同者，张溥泉先生说得好：“法国人的毛病，中国人都有；法国人的长处，中国人不大有。”毛病碰到毛病，真可谓“相得益彰”了。用一种国民性比较的相远，而可以纠正毛病的，是不是必要呢？况且中国人的个性是最参差不齐的，地方彩色的分别又很大。内里边先不一致，也很难作为一体，而说与某国一致。所谓中法文化相同者。我本承认。但本不过是泛论的一句话，而且是

一句假定的话。细考起来，繁复的很，出入参差的许多。当年的中国维新家，主张中国改革的办法，惟一是吸收欧洲的帝国主义化与帝国主义的物质。后来又主张惟一的办法是改革政治。现在这两说都根本失败了。但这两说都是在当时的状况现局之下，造出的一种有一部分的可通的见解。现在的泛法国化主义，虽然就高底上说，远不可与上两项比；但也是在现在的状况之下，造出的一种有一部分可通的见解。至于试验后之结果如何？成效有多少分？所谓相同者，其范围有多大小？此时都不能预定。纵然退一步说，泛法国主义化是绝然可信，为此后中国知识界趋向的大本营，但就中国人之多，个性之不同，地方色彩之不同上说，恐怕也有向别国求点补助修正的必要。据我此时粗略设想，中国将来所受的欧化，仍然要成一个自己消化的欧化。其中尽可有一二国的文化分子，比他国的文化分子强些，但决不是一个单纯的学那一国。这都因为中国人的个性不齐一的缘故。

那么，在英国有什么特别的益处没有？据我粗想，也有一两条。文化的进取，本分两个大潮流：一是理想派，我们可以说是大陆派；一是实际派，我们可以说是英美派。这两派是“相得益彰”的。就我个人的个性而论，我很不欢喜后一派。但既为平情之言，即不能不尊重自己以外的道理。在英国留学，短处是思想难得向远处发挥，而满眼所见，皆是些致用的事物。一切事物都不重铺排布置，而但求其有实效。一寸之地、一件织芥的事都要变成有用，收方便的效果而后已。这一种性质自然也是建设新中国很重要的一件德素，可以救中国人的病的。平情而论，中国人的书生气，太轻蔑物质了，经济的观念薄弱，民族的力量断难得强。所恶于今世之工商业者，是因为今世之工商业是私人资本的，而不是合作的。不是说工商业简直不必要，社会主义是去困穷——须赖以全力增加生产额——而不是去财富。这一点是英国比大陆上之法、德占优胜的。我个人的性情最和工商的性质刺谬，但我决不敢以私见抹倒了多面的观察。

以上是以英国与大陆比较而言，如就英国与美国比较，有两件事，英国稍占便宜。第一、英国去欧陆极近，假期便可在欧洲住。英国留学生没有不住过大陆的。人的第一益处，是多见变态。变态见的多，不特多得若干材料境界，而且可使思想力去单简而为多方面。英国留学生的英语，平均分数恐远不如美国留学生。但兼晓德文、法文之一种或两种者颇不少。二、英国和中国同是老大国，美国是崭新的国家。英国人惯以迁就的手段为有益人生的建设，如学校，如工场，成就上绝不就简，而建设上力求因陋。这种状况很合中国的现状。如美国之一切崭新，浩大经营者，中国今日如何来得及？第三、英国学校的课程，较为繁重，读书研求的时间很多，学生交际的生活不重。英国人绝少美国人之群性，是其所短；英国人亦不如美国之无意识，是其所长。因为无谓的往远不多，学科的标准颇高，但能奋发力学、所得不能很少。但自治力较薄的人，就这样个人性、放任性的学校似不如就美国之合群性、管理性的学校好些（英国这样严格的、个性的、放任的教育，究竟对不对？另是一问题。这里专就外国人专意求学的方便上立论）。

第三事是略说几个英国的大学。

上文说过，这项是没法说的。现在只好略说一点我知道的就是。牛津与圜桥是两个最老的大学，那些仪式规矩还在中世纪里。但这两校的文学与纯粹科学，别的学校还比不上。教员都是最精深的、设备又最完全、收藏又最富，这两校为人诟病的地方，都因为它陈旧的很。这件事若为他们设想，实有急于改革之必要；但中国人来此求学，正不必定因其陈旧而陈旧。求学问但宜问某学校是否对这一科为最完全，至于思想如何，全是存乎其人的。牛津大学化学教授梭得，思想是最激的。中国大家知道的罗素，现在仍回圜桥为讲师。至于学生中思想激迫的也复很多。我有一层感想，我以为旧学校不害其生新空气不浅。因为学校本旧的过度，而生的反动亦大。是埋没新空气的是商业性质的学校

和浮浅的学校。一个学校这样，一个民族也这样。北大向以陈腐著名的，但当年比北大“漂亮”的学校，后来怎样呢？法国在大革命前是世界最旧的，俄国在大战前也是世界最旧的。但一转之后，为最先进，英国从来不曾旧过，结果是从来不曾新鲜过。

伦敦大学原是因牛津、圜桥的反动而设，空气自比牛津、圜桥新的多。文、理、经济、医、工都好。因为它的历史不过百年，所以建设上当然不如牛津、圜桥的完备，但也有专长的科目，而各科教授也是第一等的学者。学文理科，而因经济上的问题，不能往牛津、圜桥，最好是在伦敦。又伦敦之经济学校，是世界著名的；而伦敦之帝国理工学校、也很著名。

伦敦比牛津圜桥的优点有数项：一无宗教上之约束，二无古典主义。但若在牛津、圜桥专寻学问不问学位，则宗教之仪式，与拉丁、希腊及英国古文之骚扰，妨害不到自己。且宗教之仪式亦不过是具文而已。

满查斯特与葛拉斯与伯明罕是有新空气的，工科与教育科最著名。

爱丁堡的空气据说颇旧，但医科最著名，我对这个大学不很知道。

入学校不必问其学校全体之大小如何，但问我所学之科在某个学校最发达而已。常有小大学里，于某一科最发达，所聘之教员为最高等，故不能以学校为断。

中国留英学生，以在爱丁堡、葛拉斯哥、阿伯丁、里兹、圜桥、伦敦者居多。

工科以北美与南苏格兰为最发达，故中国学生往之者多。

第四事是用费。

这是因人而言的。但平均计算，也可略说一二。在牛津、圜桥可以花很多的钱。最俭大约三百六十镑可以够了；若做 Non-Collegiate 学生，听说三百磅也就够了（Non-Collegiate 学生于读书上无不利，和 Collegiate 一样）。伦敦大学的最廉的是文科，每

年约三十镑；最贵的是工科，每年约五十镑。此外各校的学费不等，以苏格兰为最廉，北英次之，南英颇昂。兹举其最廉最昂，而分列之：

文科：每年由八镑至三十镑。

理科：每年由十五镑至五十镑。

法商经济科：每年由八镑至三十镑。

医科：每年由十五镑至五十镑。

工科：每年由二十镑至六十镑。其间差别很多，但如法国学费之轻，乃极少有。

贵价学校未必就是最好的。

至于一切用费，总合起来说，在伦敦住，每月二十镑，一切在内，为节俭而无害身体之限度，最少每年二百镑；再少就不能入大学了。在外省也差不多，苏格兰与北英之较廉者，因为学费少，生活程度都差不多；也有一百五十镑在伦敦敷衍过者，但理工科则绝不可能，又须是身体素健最能耐苦的人。

总之，如来英国，然后预备入大学，在预备期中，每月十镑已足。如在中国，学已有本源，来此舍大学而入研究班，十五镑一月已足。最贵的是大学时代。

问在英俭学怎么样？我固不能说绝对不可能，但情形不如法国处正多。第一是英国学费重，没有学校不是商业性质的。法国的国立大学学费极廉，且有不取学位便不用学费者。第二、英国战后损失较少，镑价高于法郎。生活程度既高，兑换上又不如法郎便宜。

第五事是入学试验。

如有在中学毕业的文凭与科目分数单，在苏格兰与北英、西英各大学，可免入学试验之一部。但英文永远不能免的，如有在大学或国立专门之毕业文凭，可兼免第一学年之一部或全部。牛津、剑桥、伦敦三校是不能免的，而伦敦一校之入学考试尤其琐碎。他校考英文，每指定若干书。伦敦专好出小题目，又没有范

围、科学之科目，偶然还要问科学历史题。

大约各校入学考试所需要者为四种或五种。

（一）英文　须以文法熟习，行文明白，稍读数种文学书为合格（英文学史亦宜稍知）。

（一）数学　范围与我国中学毕业程度相等，但是要熟习的。

（三）外国语　以能与英文对译为合格，但几乎所有各大学皆许以中文代替，故此层可无虑。

（四）（五）两种文艺，或两种科学，均可。程度不必深，但须熟习。

这样看来，这入学考试是不必怕的。这些功课，我们并不是为考试而学，实在是为将来求学上作计。这类根本知识，不可不有。

（四）（五）的选择，如系学文、法的人，近代史或英国史、地理等选择来很好。如系学科学的人，应该就其所志以定选择。

我有几句话附带说一句。如是中学的科目不甚熟习的人，切不可急于入大学；因为就学问上说起，预备入大学的功课，比大学本身的功课还为要紧。英文熟习，一切方便。如是在中国大学已经毕业了的，切不可随便舍大学本级而入研究班。中国大学的程度，实在比国外差得多。还是要从根基上下手为好。如入大学，除非有特别情形，切不可随便选几科学去，要以入正级为宜。一来如此学有系统。二来有约束，便少中途怠懈的危险。如欲终身为学问的人，那么，大学三年不过是个始基，尤其要建筑得结结实实的。总而言之，不慕速成，专求实效。

在国内预备，要留心上文所说，入学考试几样。在国外预备，此处可不必说了。

第六事是出来时之准备。

不消说得第一项要计划的是学费与川资。这项有头绪了，就要定船。现在定船颇不容易，所以是越早越好。上海的朱少屏先生是最热心为人尽力的，以这事托他，最为妥当。其次就是护

照，在北京向外交部办，在上海向交涉署办。

最要紧的是治装，必要的物件如下：

(1) 深色薄哔叽或相等材料之衣服一套。

(2) 白布衣两套（因船行热带之故）。

(3) 棕色或黑色雨衣一件，不可如中国式，使它下面极长。材料用橡皮布、绵麻物即可。式样以不甚长而有束带者为相宜。如能做材料好的，兼为春秋大衣之用，固为方便，但取价恐不免稍昂。

(4) 竹布衬衫三件以上。

(5) 半打领子。

(6) 草帽一顶。

(7) 里衣上下身各半打（棉制者即可）。

(8) 深口黑色皮鞋一双。

(9) 中国鞋一双（拖鞋用）。

(10) 皮腰带一、或肇带一。

(11) 手绢至少一打。

(12) 手包一个。

(13) 衣服书籍箱子一个，一切须坚固，切不可随便用中国皮箱（但木制束铁筋者即可，不必用全皮的）。

(14) 所有扣带等零件以两套为宜，因认备遗失。

(15) 牙刷、牙粉、剃面刀、束头器之类。

(16) 稍带助消化剂、泻剂、安眠剂之类。

有几件要注意的事！

(1) 切不可多做衣服、多买东西。有人说，现在西洋物价贵，所以是在中国办好。这是不尽然的。西洋物价之贵，敌不上金价之贱。就是金价涨至六元，在西洋治西装，还要比在中国贱四分之一。况且这些东西都是西洋出产，运到中国，决无更贱之理。所以有人说在中国办为相应的缘故如下。在西洋住惯了的人，觉得一磅很贵，当年一磅十二元的观念未改，故见中国的市

价以为很贱，而不知银价是大涨了（在中国初来的人，又另有四元一磅的观念，所认花金磅很随便，又犯了不忘旧观念的毛病）。有一位北京的阔部员在北京治装，用去千二百元，到英、法后，一算计，只须五百元就可在英、法作成了。

（2）我上文所说的只是应出国时之用，到英国后还要添补才够（须费三十磅）。

（3）切不可带些无聊的中国书、外国书。

（4）治装时与沿路用费，愈节省愈好。因省出钱来，达所抵地后，可以多买书看。但中国影印的古画之类，倒不妨带，可破旅居之寂寞。

此外还有几件事要知道的。

如有朋友在英国，最好是先期写信给他，说明要学的科目，他自当代你调查。如无朋友，可写信给留英中国学生总会，他们是最乐意为人帮忙的。

知道自己的船名了，便要把船名公司名与下岸地点，与约计之日期，写信告留英中国学生会书记。如在伦敦或其他有中国人的口岸，自然有人先时打听清楚，几时船进口岸，而去招待。

这些事如托私人的朋友，固然很好，但有几层要注意的：一是朋友的住址容或改过，信寄不到；二是朋友或不在所下船之处；三、如本不识此人，而由朋友介绍，在介绍的人当然熟识，但他所介绍及的人，未必好办这些事。所以于写信给朋友之外，还以面托学生会为最稳当。

下船的地方，以伦敦居多。如所搭系商船，或在利物浦、牛加苏下船。在伦敦上岸毫无问题，只须船将到岸前二三天，追一无线电至学生会，告以船到岸期，便毫无问题了。若不在伦敦上岸，那么，最好是下船时就决定几时赴伦敦，然后或住栈房，或不住栈房，查明火车时间与抵伦之站名，拍一电致学会，自有人往接。学会的住址如下：

Chinese Student Union.

36. Bernard Street
Russell Square
London. W. C. L.
England

如绕道法国来，可于巴黎少住。

沿路各埠，风景绝好，不可不看。但不要忘了回船的路，不要误了开船的时期。这话其实不必说，但我亲见中国人因此大吃其苦。

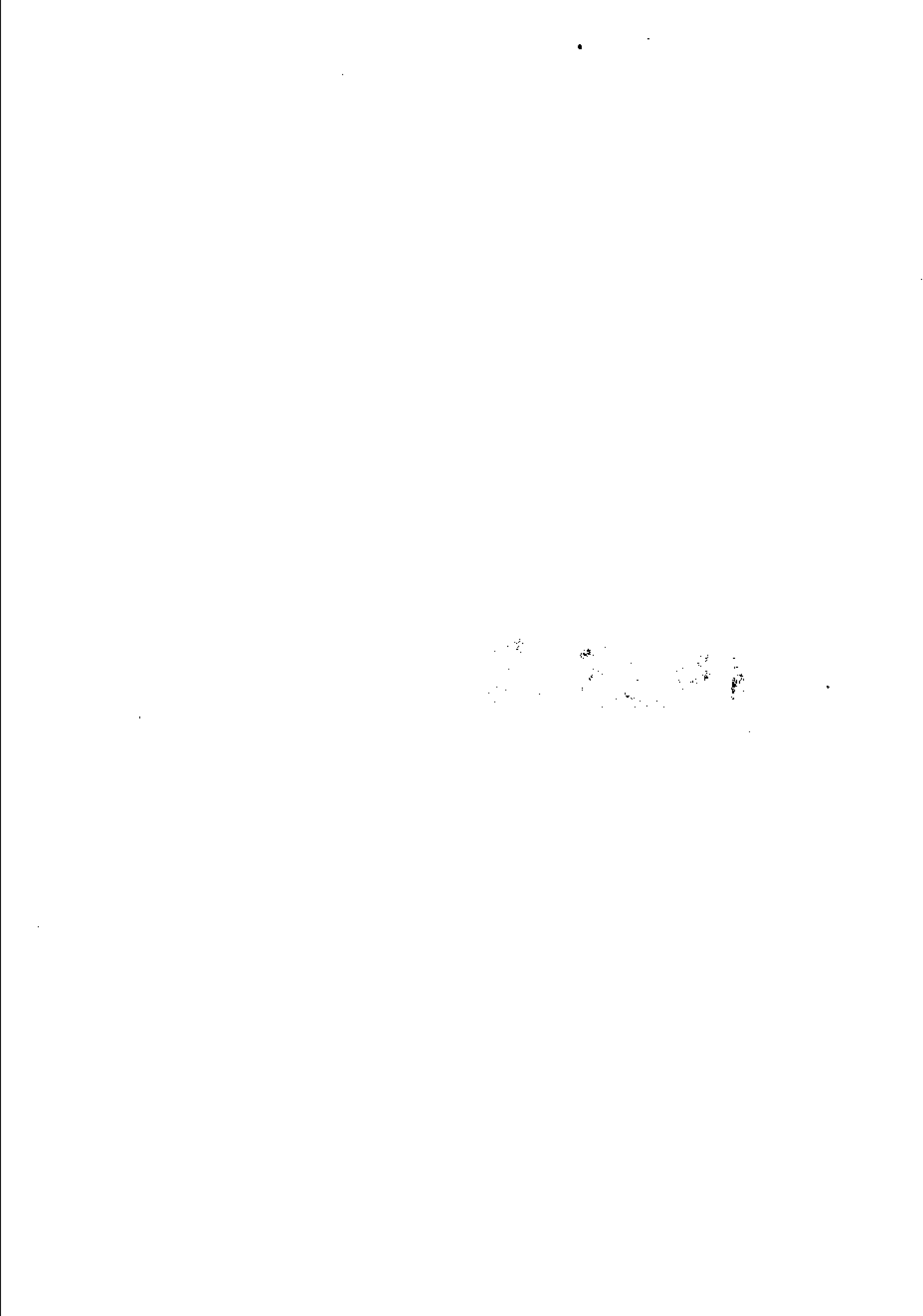
一切的事要请一位曾留英国的做顾问。

一切礼节事项，可参看清华出版的 *Information for Chinese Students Going to U. S. A*，这本小册子很有用处。

（原载1920年8月12、13、14、15日《晨报》，署名孟）

孟真

1923 年



刘复《四声实验录》序

刘半农先生这本书是部专门名家的书，我是一个完全外行的人，那么我的序里可说什么？虽然半农先生不像柏拉图那样不肯迁就一般的常人，不标榜在书上说“不习几何学者，不入我门”，然而却也希望限于知道 do 以上是 re 的，而我偏偏不幸就是一个不知道 do 以上是 re 的；这真个更加难办。但我们闲谈中，有几个意思刘先生愿意我写出，我总觉有不少的为难，所以这事就迁就下去了。

半农先生始终催我写，我这时把当时闲谈中的话语忘了大半，心上正空空洞洞，越空洞越敢写了。我想，话有两种说法：一是从外面说入，一是从里面说出。我虽不能从里面说出——因为外行——但或者这本书的情形，有使我可以从外边说入的机会罢。那么我这篇序，权算围着刘先生的高墙外面，打几个圈子相相地望，就是了。

大凡话能不能从外边说，要看所去说话的题目是什么。假如一位数学家写一本物理题目的通解，其中尽是些专门的细点，忽然跑出一位外行的人，来写一篇外行的序——就是从外面说话——岂不是弄笑话？先进的科学到现在，不是和那些职业的哲学家所喃喃的物事样，可以根里掘的争辩的，要去说话，只有说方术上细点的话。我不是说这类生来长久的学问没有根本问题尚在讨论，我是说这类中的根本问题是但能就方术上的细点去讨论对付的，不是可以从外面相相的。到了几种新的学问，这话就两样

些。即在某一科专门的学报上，也常有某一科根本上有什么毛病没有一类的讨论。刘先生这本书的范围，是在一个新兴的科学中，这本书的问题，是个新兴的问题——至少也是刘先生的对付法是新的。我觉这本书的质料和结果固然是要紧，这本书中问题之地位、外缘和对付法等，也未尝不要紧。那么我有说外行话的借口了。

我这外行话的第一件是这么着。对付一个问题的方法，要看这问题的地域。我有位朋友对我说："只有实验是科学方法"。这样说来，达尔文的方法不是科学方法，理论物理之大部不是科学！要是说这话的意思，仿佛像文人把某点放大样，是恐怕人不注意这一点，本是可以的；若把这话当做真话，是不妥的。达尔文的方法，无以异于一般历史学家、考古学家、埃及学家、言语学家、经济学家、自然学的旅行家……等等所用的方法；因为他的天才，所以他于事实上比别人见机，他的方法却就是一个平常自然学旅行家的。我在这里叙明这点，是想去表明一切人文科学虽在方法上看来好像很受拘束，其实是很有作为的。他们一向传下的去经历事实一种老调，一旦到了心思细警的人手里，马上出结果。但虽如此说，我们却也不可有丝毫忽略推广实验的心愿。像半农先生此地所研究的题目"四声"，自然仍离不了人文学者的老法子，和考证家的细心，但因其为语声学的问题，自然马上该把实验语声学的利器抓进。这里所谓实验，是在几个适用统计方法科目中的意义，就是受约束的、有界向度量可寻的观察。虽然这类方法不及物理学上的实验之透辟的深入——这是为这科目的性质所限，无可如何的——然由此所得，已经很不少了；有图可寻，意境清楚得多；耳朵里骗我们的事，瞒不过法气吹到鼓上的结果。刘先生是位以言语学专门的人，于左文右史的忙劳中，抓定语音学，于语音学中，急于见鼓上出图的符验；这样的择路何等扼要，这样的选术何等迫切！但刘先生仍不舍推测故训的大本营；这样对付的法子，恰合这件学问在现在所处的地位和性质。

上一段中我们提了好几次问题这个字。现在泛说说问题，质白的说："这是某科学"，"我学某种科学"，都是些半通半不完全的话。一种科学的名称，只是一些多多少少相关连的，或当说多多少少不相关连的问题，暂时合起来之方便名词；一种科学的名称，多不是一个逻辑的名词，"我学某科学"，实在应该说"我去研究某套或某某几套问题"。但现在的中国人每每忽略这件事实，误以为一种科学也好比一个哲学的系统，周体上近于一个逻辑的完成，其中的部分是相连环扣结的。在很长进的科学实在给我们这么一种印象，为理论物理学等；但我们不要忘这样的情形是经多年进化的结果，初几步的情形全不这样，即为电磁一面的事，和光一面的事，早年并不通气，通了气是19世纪下半的事。现在的物理学像单体，当年的物理学是不相关的支节；虽说现在以沟通成体的结果，所得极多，所去的不允处最有力，然在一种科学的早年，没有这样的福运，只好安于一种实际主义的逻辑，去认清楚一个一个的问题，且不去问摆布的系统。这和有机体一样，先有细胞，后成机体，不是先创机体，后造细胞。但不幸哲学家的余毒在不少科学中是潜伏得很利害的。如在近来的心理学社会学各科里，很露些固执系统不守问题的毛病。我们把社会学当做包含单个社会问题，就此分来研究，岂不很好？若去跟着都尔罕等去办论某种是社会事实，综合的意思谓什么……等等，是白费气力，不得问题解决之益处的。这些"玄谈的"社会学家，和瓦得臣干干净净行为学派的心理学，都是牺牲了问题，迁就系统，改换字号的德国哲学家。但以我所见，此时在国外的人，囫囵去接一种科学的多，分来去弄单个问题的少。这样情形，不特于自己的造诣上不便，就是以这法子去读书，也收效少的。读书的时候，也要以问题为单位，去参各书。不然，读一本泛论，再读一本泛论，更读一本泛论，这样下去，后一部书只成了对于前一部书的泻药，最后账上所剩的，和不读差不多。半农先生去中国后第一种贡献不是个泛论，不是个汇编，而是一个问题的搜

求，他作学问的路走得何等明白。这是我的第二项外行话。

第三项稍要紧些。"四声"（照刘先生的解法，不必四，多不是四）问题或者竟不成问题，如其一成问题，可是大问题，是探索汉语变化中本性中一个性命交关的问题。有人说四声问题不成问题，因为注音字母里用不着四声，且设法放进四声。我想，这样的以狭隘的功用主义去忽略事实，虽善辩也带不很远。四声成不成问题，全看他在汉语中是个浮层的现象，或者是个有影响的成分。如研究它的结果，断定它只是个浮层现象，然后可说它不成问题，如其不然，自然不能说它不成问题，至于注音字母不注音字母，那是毫不相干的。况且注音字母一件事，功用到什么程度不是没有问题的，我不幸就是怀疑的人中之一个。它既然并不能代替汉字，而它的用处差不多七（?）年前结绳的老法子也玩得不少来，而同时对于激进的一步，汉语改用拼音文字，作障碍物。汉语不改用拼音文字，太阳底下的进步语文中，没有汉语的位置。这类的话，这里且不去办，还是单说我们的四声成不成问题。四声的一个现象很引我们长想。它是单音语族中最普通的一个现象；有人说单音语原不是单音，其成为单音，只缘"四声"一种物事发达，所以用不着的尾巴掉了。这话看来好像奇怪，但一看现在英国白话的情形，很使我们这么想。现在的英国口语，一个字多半只有一个重音，其不是重音的，很多的变成个很短很弱的 e 音，或简直单剩下仆声。假如没有社会的保守性，没有遗传文化的大力去维持，仿佛像在野蛮时代样，谁管保它不变成很多单音的字。据人说，从古梵文到今波斯语，也有这个趋向。大约现在去说单音语自复音语出，有很长的理由可说，所不能下断语者，是究竟先掉语尾，迫于需要，然后四声发达，或者先发达四声，然后语尾成了用不着的废货，从而掉了。但无论怎么样，四声和单音语纠结的利害是不用说的。现在于仔细研究之前，谁敢去说四声研究的结果不能于单音语族性质上发见大道理？再专就汉语看，我们知道故训方言的很多纠缠变换，靠着四声为变

迁。虽然最后的结果不能预言，但就此时初步的印象去说，四声问题不能是不成问题，那么真是成了大问题了。一个问题的价值，不在它的出身，而在它解决后之影响。半农先生说：“这是个局于一方的小问题”，这是太自逊让的话。

第四，论到这“实验录”的本身。现在半农先生只是把这个问题托出来，把这个方法搬进去，只做了“开宗明义第一章”。这是为工作的地方所限的。将来刘先生要想得积极的结果，他预备回国后大大研究一番。即以中间帮助的人一件论，这些位到巴黎求学的先生们，恐怕都有些“东西南北之人”的意思，所发的音，或不免不能代表本乡土。在国内研究，这些地方必更代表些，推广些。又加已得的曲线，自然有些很引人惊异深想的地方，当从这地方更解辟的进去，愈比析愈得进境。这本书虽是“开宗明义第一章”，但我们确信这问题是极提醒人的问题，这方法是极刺激人的方法，确信这本书要引起好多本书，这本实验录要引起多次实验，刘先生的和别人的。

虽然刘先生这本书的最要点，固在去开这个问题之端源，但单就这本书上的结果论，我们已觉得在这四声现象，以地方变化之背面，必有一个或一系很重要的定律。我们若是能把这个宝箱开了，恐怕所照烛者不单限于训读的条理，就是地方声乐歌曲式子之变化，或者也给我们一部分的线索可寻。

说到这里，我这支离破碎一时可能想起的都写完了。嘿，几个月前，刘先生和我面谈时，有几件意思，刘先生嘱我写出，此时穷搜心中，再也想不出！所以这篇文竟到了读者的眼里，那可是刘先生过于适当的善意。

傅斯年

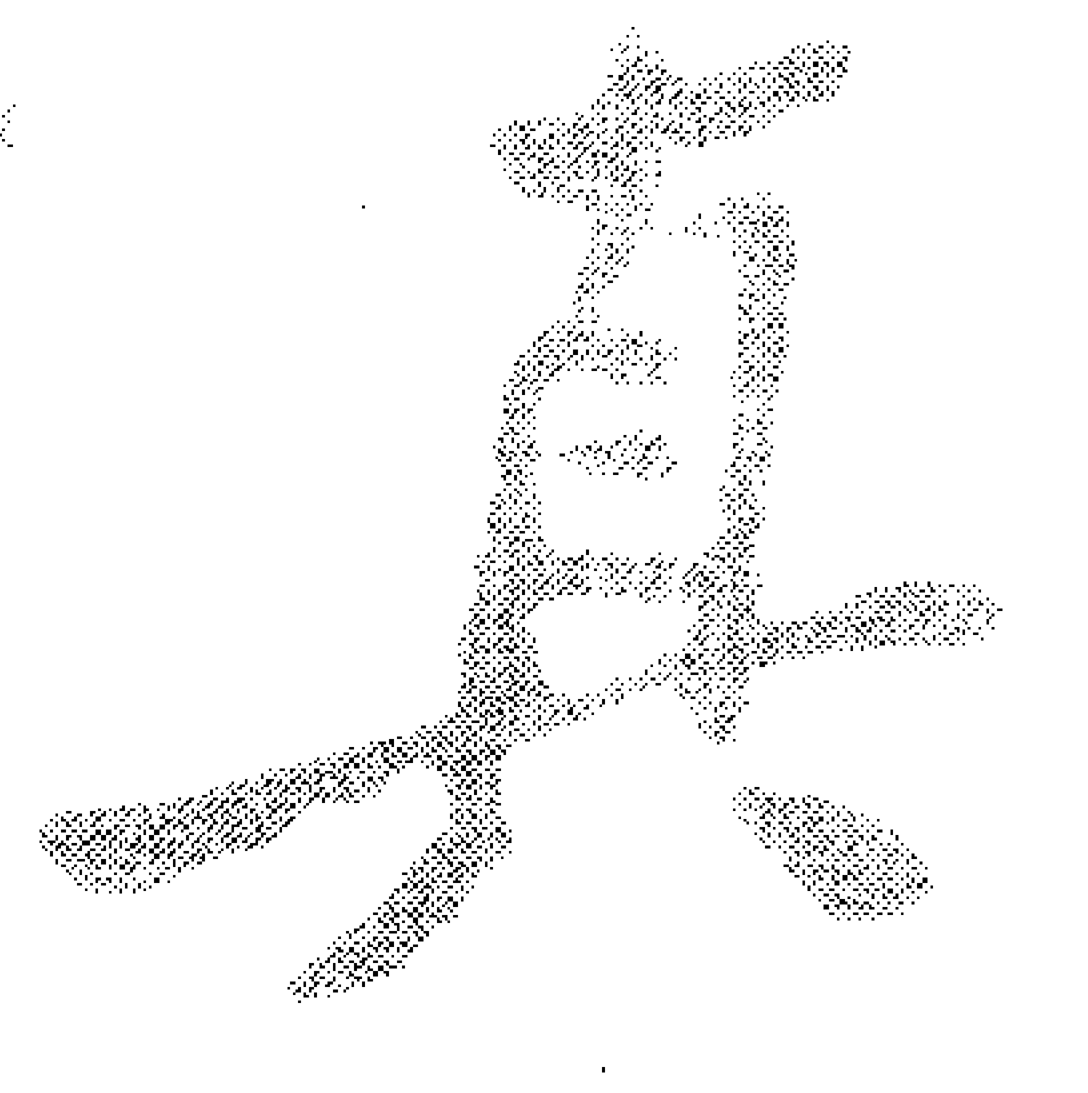
1923年1月伦敦

（收入刘复著：《四声实验录》，上海：群益书店

1924年3月出版）



1924年





评丁文江的《历史人物与地理的关系》

（与顾颉刚书中的一节）

这篇文章我非常的爱读，当时即连着看了好几遍。我信这篇文章实在很有刺激性，就是说，很刺激我们从些在欧洲虽已是经常，而在中国却尚未尝有人去切实的弄过的新观点，新方术，去研究中国历史。又很提醒我们些地方。但这篇文章的功绩，在此时却只是限于这个胎形，看来像是有后文，我们却不能承认其中证求得的事实为成立。而且这种方法也不是可以全不待讨论的。丁先生的文章我只看见过《中国与哲嗣学》的下半篇和这篇，和“科玄之战”的文章。从科玄之战的文章看来（特别是后一篇），可以知道作者思想的坚实分析力，在中国现在实在希有，决非对手方面的人物所能当，而他这一些文章，都给我一个显然的印观，就是丁君在求学问的线路上，很受了 Sir Francis Galton、Prof. Karl Pearson 一派的影响，而去试着用统计方法于各种事物上，包括着人文科学。这实在是件好事。我们且于丁先生的施用上，仔仔细细看一下子。

（点一）拿现在的省为单位去分割一部“二十四朝之史”（从曾毅先生的名词）中的人物，不能说没有毛病。把现在省拿来作单位，去分割元明清三朝的人物是大略可以的；拿省作单位去分割前此而上的人，反而把当时人物在当时地理上的分配之真正 Perspective 零乱啦。略举一两个例，汉时三辅三河七郡合来成一个司隶校尉部区，三辅是京畿，而三河每可说是京畿文物之别府，文物最高的地方。这实在是一个单位。而若拿现在省划分，

使得三辅与当年的边塞为一单位，三河大部分与汝汉为一单位，小部分与雁门代郡为一单位，便把当时人物照当时地理（就是说郡国）分配的样子失啦。丁先生的表是个英语文法在汉语中分配的表，而从此推论到“即如前汉的都城在陕西，而陕西所出的人物，还抵不上江苏，更不必说山东河南了”。仿佛像是几百或千年后北京划得与东蒙车臣汗沙漠同区，统名蓟北部，有历史家曰，“蓟北是千年建都之地，而所出人物，反不及今一中部，更不必说大部了”。这话可以行吗？假如我们不拿现在的省为单位，而拿当年的郡国为单位，恐怕这话就不这样了。东汉于郡上有了州，说起来容易些。东汉的陕西所以人物少者，因为当时的陕西（司隶校尉）的大部分精华在省外，而省内有些与当时的陕西毫无相干的地方（朔方迤南，当时边塞，不属畿辅）。江苏的人物所以多者，也正以当时的江北老把江南的分数带着提高。不然，吴郡自身在西汉恐怕也不过和东汉样的。况且今之省域，不即合于当时的国界。所以这表中直隶、甘肃之在北宋（燕云十六州已属契丹，甘肃已属夏），河南、安徽、江苏之在南宋（交界区）……等，都是困难的物事。又如把南宋的中国和现在列省中的中国为一般的排对比，自然事实上出入很多。

但既不用一贯的百分单位，比起来，又怎么办？我回答说，我根本上不赞成这个表。如果制一个表，必须比这个详细的多。不在当年“中国”的境内的即不应一般待遇去百分，而当年国界、省界也要注明。或者把省分为数部（如今道区），比起来可以不太妨碍；当时区划也不妨碍一统一体的比较。余详下文。

（点二）丁君从他所造的表中推比了许多事实和现象，但这些事实和现象和这个表中的数目字，严格说起，多毫无有直接的关系，这些推比也但是些预期 Anticipations 而已。换句话说，这些推比的事件多是我们时常所想及，如建都的关系，都城外更有文化中心一种事实，地方与“龙兴”的关系，物质与文物，殖民同避乱的影响……等等，都是我们读起历史来便引想到的题目。

但我们对于这些题目，有意思而有的意思无界略，总而言之，都是些多多少少模糊着待考的意思。现在丁先生这表中的数目字，也并不能给我们这些待考的意思一判然的决定。这些意思与这些间的关系，只是联想，不相决定的“因数”。这类，看起来像很科学的，而实在是“预期”之件，颇有危险。

（点三）第一表所以不见得能得好成就者，因为包罗太宽大，立意上太普遍，而强从一个无从分析的表中去分析事实。至于第二表，却是一件极好的作品，这一表之所以成功，正因为题目是有限而一定，不如上一表一样。这个表中的意思，也或者可以有斟酌的地方。鼎甲数虽然不受省分的制限，但恐怕也不能说是完全自由竞争的结果，尤其不见得鼎甲是能代表文化。我很疑心有下列二种分数在其中有贡献。（一）考试官与投考者乡族的关系。如考官中多是昔年的鼎甲，恐即有偏于其同乡的趋势（典试不密书）。（二）考殿试竟成了一种专门的技术，如某一地方最便宜于殿试所需要的各种质素，则这一地方所出之科甲为多，然我们却不能竟拿它出科甲的数目为文化最高的数目。此两点均可于我们贵县在清朝多出状元一件事实中证明。但如果明朝不如清朝在考试上之腐败，则此层即不成问题了。不过我们看来，明朝晚年士林中，那种讲师生门第交游等等一切的净恶习惯，恐怕好不到那里去。言归正传，这一个表却是把他所要证明的东西之一件证明了，就是下一个消极证，官定的各省科举额，不足代表各省的程度，不过分数上尚有斟酌呵！

（点四）丁先生谓在两汉的时代，中国文化分布的不平均，后渐平均，到了明朝至平均，这恐怕也是因为拿着现在的单位去比量才有这个现象。浙江之在西汉，犹之乎今之吉林，恐尚不及福建等省，则等于黑龙江阿山道之间。所以在后汉，广东、贵州、云南、奉天“都是零”。与其说是文化不平均，毋宁谓为这些地方之为中国，意义上尚不尽完全。如果我们做一个中华民国时代的表，势必至于外蒙、西藏（康省除外）、青海下面加零，

吉黑三特别区，新疆、阿山、贵州下面加一个很小的分数，其相貌或与汉朝差不多。至于在各种意义上，完全为中国之地方，如关、洛、汝、汉、淮、泗及沿着黄河的郡国，细比起来，其平均或不平均，恐与今之各省之平均相等。是则丁君所谓古不平均今平均，又一幻境也。总而言之，这事实与其谓为当年文化之不平均，毋宁谓是现在的中国大得多了。

把上列几点约起来，我对于这篇文章的一个一般的印象，是觉着把统计方法应用在历史一类的研究上尤其要仔细。普通说起，凡是分布上凌迟出人的事实，都可应用统计方法，而这样分布上凌迟出人的事实，几乎是可研究的事实之大部分。但统计方法的收效，也以它所施用的材料之性质为断。统计方法最收效的地方，是天文。岂特如此，我们竟可说天文是统计学的产生地。因为统计方法之理论，几乎都是从天文学中造端，而近代统计学方法之立基柱者 Quetelet，自身是比利时的钦天监。这正因为天文学上的数目，我们用来做统计学的比较的，总是单元(Homogeneous)，而所用数目，多半是由我们所限定的标准造出的。就是说，我们对于这些数目有管辖之可能。几乎到了生物学的事实上，就不这样便宜。虽然这些数目还是由我们定的标准产出，然而事实的性质已远不如天文事实之单元，实在是些复元的(Heterogeneous)。至于历史现象，我们不能使它再回来，去量一下子，又是极复元的物事，故如不从小地方细细推求比论，而以一个样子定好如当代欧美都市统计表一般的形状，加上，恐怕有点疏误。历史本是一个破罐子，缺边掉底，折把残嘴，果真由我们一整齐了，便有我们主观的分数加进了。我不赞成这个以现在省为二千年历史的总单位，去百分国土大小很不相等的各时的人，正是因为这表太整齐，这表里面的事实却是太不整齐。

研究历史要时时存着统计的观念，因为历史事实都是聚象事实 (mass-facts)。然而直接用起统计方法来，可须小心着，因为历史上所存的数目多是不大适用的。

假如丁君把这一个大表变散为小点去研究，恐怕收效比现在多得多。现在略举几个提议：——

（一）以当年的州郡为单位，去求方里数目、户口数目、财赋数目三件之互相比例。假如能画成地图，以比例率之轻重为颜色上之浅深，或者其分配上更可提醒些事。（二）把世族（姑假定有二人同出一家同有传者即为世族，更于其中以年代分类）按州郡列一个表，再把非世族之人物照州郡之分配者和它一比，恐怕使我们显然见得文化低的地方多非世族，文化高的地方多世族（母系有可考者即列，如杨恽为司马子长外孙之类）。（三）把历代的世族比较一下，比较他们在人物中的百分数目，在各类职业文官、武将、文学等的分配比较，或者更有些事实可得到。此时没有根据，但人们免不了泛着去想由东汉至唐，世家之渐重，实在是当时社会组织上很大的一个象征。宋后世族衰，是一个社会组织上很大的变化，这三件正是偶然想起，其实中国历史上可用数目表图研究的题目很多。Richter 拿字数统计去定 Plato 语之先后，何况历史上的实事呢。但总以从有界画的题目做去，似乎才妥当。

我可以把上文总结起来，说：丁君这一种方法，将来仔细设施起来，定收很好的效果，不过他这文（特别是第一表）却但是一个大辂的椎轮，我们不取这篇文章所得的结果，因为它们不是结果；但取这篇文章的提议，因为它有将来。

至于他论唐朝与外族的一段，完全和我的意思一样。汉唐决不能合作一个直线去论，我曾于《中国历史分期的研究》详细说过。这篇文章大约是民国七年春天登在《北京大学日刊》上的，错字连篇。原稿我仿佛交给你了。是么？我在这篇文章用所谓“元经”的话。谓陈亡是“晋宋齐梁陈亡，中国亡”。永嘉南渡前为“第一中国”。南渡后失其故地，而尚有第一中国之半，犹一线也。隋唐两代实是以五胡拓拔为原始，合着有踏践的剩余再造的。所以唐朝文物习惯从南朝，而生活的精神反截然和南朝两

样。这个第二中国，固然在文化上仍是因袭第一中国，然一要部分亦以苻秦拓拔为根据（苻秦拓拔都有中国以外的领土，又恰恰这个时候是西域文化最高的时候，故即无人种变化，亦甚能使文化历史人一新期）。大野三百年一统后（这个一统之为一统，也和我们五族共和之为共和一样），大乱上一回，生出了一个文化最细密的宋朝。在许多地方上，宋朝是中国文化最高点。这第二中国与第一中国之为一线，不是甚深的现象。其内容上所谓南北朝之纷乱，决不等于三国唐季，而实是一个民族再造的局面，恐怕这个时期是历史上最大的关节了。汉朝盛时只是中国的，唐朝盛时颇有点世界的意味。这固然也由于汉朝接触的外国除西域很小的一部分外都蛮夷，而唐朝所接触恰在西域和亚剌伯文化最盛期，但要不是自身民族上起了变化，就是说等于社会组织和生活的趋向上起了变化，这外来的影响究竟不容易济事。梁陈的"冢中枯骨"局面是不能使民族的生命继续下的。或者殷周之际，中国的大启文化，也有点种族关系正未可知。要之中国历史与中国人种之关系是很可研究的。

（按，此书写于一九二四年正月二月间，丁氏原文载在《努力周刊》。颉刚记。）

（原载 1928 年 1 月 3 日《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第一集第十期）

附：历史人物与地理的关系

历史同地理的关系，是近代科学上最有兴味的问题，也是最没有解决的问题。布克儿（T·Ruckl）是 19 世纪用科学知识研究历史的第一个人。照他的学说：凡人类的历史，都是气候、土

壤、交通的关系。这种物理派的历史观，在他的《文化史》(History of Civilization）出版的时候很有势力。到了19世纪末纪，遗传性的研究，渐渐进步，于是注重种族的比注重环境的学者要多。美国的格兰特（Grant）就是极端主张种族论的人，但是他的研究方法是不科学的，不足以做遗传性历史论的代表。最近美国学者如伍治（F·A·Woods）用遗传性研究欧洲历史上的人物，贡献很多。他的主张是一国的历史，是种族的根性同偶然发生的首领所造成的。他所著的书，如《皇族与遗传性》(Heredity in Royalty）是近代历史学上的名著。同时研究地理学的人，还是主张文化是气候的产物，不过他们不复如布克儿那们极端，那们简单。汉亭顿（E·Huntington）就是这一派人中最有成绩的。但是无论我们对于种族，环境同偶然产生的首领，这三种势力，偏重在哪一种，总应该承认地理同历史有密切的关系，因为广义的地理，包括生在地上的人种。

中国人是最注重籍贯的，所以遇见了一个生人，问了他的尊姓大名，就要问他是哪一省哪一县的人，因为我们脑筋里头觉得“湖北人”、“广东人”、“江苏人”、“山西人”……这种名词，是代表这几省人的特性；知道一个人的籍贯，就知道了他是我们心里头的哪一类。这不但中国人如此，就是欧美的人也是如此。说到了新下台的英相乔治，不知不觉就想起他是维尔司的人。美国选举总统，第一个问题，就是他还是生在南几省或是北几省。所以若是我们把中国历史上的有名的人物，照他们的籍贯，做一个统计，看看一个时代之中，哪一个地方的人，在政治上、社会上最有势力，最有影响，岂不是很有兴味的？

这一种研究，最困难的是定历史人物的标准。一个人有怎么样的资格，才配做历史人物呢？伍治研究欧洲人物的时候，完全用一种客观的方法。譬如他研究一个时代皇室的人物，就把所有那时代的书籍，细细的读过。凡有提起皇室人物的地方，都抄了出来，做一个详细的统计：看看哪一个最受人称赞或是批评；称

赞、批评，又到如何程度；然后决定当时人的总判断，拿来做标准。又如他研究近代有名的科学家，就把他所晓得的名字开了出来，请现代的科学家投票，这两种方法，都是极其费工夫，而且对于中国的历史，不很适用。我为简便起见，暂时用了一个武断的标准：把《二十四史》来做我的下手地方，凡有二十四史上有列传的，都假定他是"历史人物"，假定是我研究的一种单位，然后拿他们的籍贯来计算一时代中哪一个地方，历史人物的数目最多。

用这一种方法，有两个大缺点：第一是行业不同的人，混在一块计算。文艺家同将帅，性质虽不相同，照我这种方法，都算是一个单位。第二是程度不同的人，没有区别。绝大的人物，如张江陵、王守仁只算一个人；极小的人物，仅仅够得上有列传的，也要算一个人。所以进一步的研究第一是要分类，第二是要分等。但是分类、分等，都有主观的毛病，而且很费时间的。这一次的研究，只能算一种粗浅的统计。好的统计的人数较多，两种毛病都可以减少。因为无论一个人是甚么事业，二十四史上有了列传，总是那个时代的一个人物；对于社会政治，总有一种影响，不妨视为一类，与没有列传的人区别。至于有分等的毛病，只要地方的单位大，也就可以减除，譬如湖北出了一个大人物张江陵，当然同时明史上有传的湖北人，就有许多小人物。以此类推，无论哪一省都是如此。假如拿省替省比，大小人物混在一齐，各省同时吃亏，同时占便宜，虽然不能全公道，也并非全不公道。

第二种困难，是地方单位问题。我们这种研究，是要知道人物与地理的关系，但是地理包括地文、人文两种。若是以地文为标准，浙江的温处台应该归入福建，不能同浙西在一个单位之内。但是就文化而论，温处台同福建的关系浅，同浙西的关系深。诸如此类，不胜枚举。所以要求一个地文、人文相合，而且区域较大的地方来做单位，是不可能的。我再斟酌，还是拿省

来做单位，较为妥当。一来这种单位，不用说明；二来省是一种政治的地理单位，与政治有多少关系；三来现在的省分，虽不能合于科学的地文、人文标准，然而可以算折中于二者之间。

我所谓历史人物，是指历史上有势力的人物而言，所以不论善恶邪正，只要当日他的言行，曾有影响于政治社会的，都一概收入。

这种统计，系各地方人物贡献的比较，所以只能就统一的时代研究，因为分裂的时代，各省自然有各省的首领，无从混合计算。秦以前是封建政治；就是秦代，时间太短，也当然不在研究范围之内。秦以后共分六期：一前汉，二后汉，三唐，四北宋，五南宋，六明。元朝不但是蒙古人的世界，而且时间不长，政治上有特别的组织，暂时可以置之不论。至于前清，一则清史未成，没有同二十四史一样官书，可以做根据，而且私家著述很多，材料较为丰富，应该提出另行研究。这一次的讨论，只限于上边所举的六代。这六代有列传的人，有六千多人；有籍贯可考的，也有五千七百多人。因为古今地名不同，逐一的考证起来，颇费时日；仅仅对过一遍，错误恐不能免，不过这种错误，对于各省的百分率数目，不能有很大的影响，所以我大胆先把现在研究的结果，做成一个表，一张图，发表了出来，希望引起历史学者的兴味，多几个人来用这种方法研究中国历史。

我们把上边表（见□页—编者）上的数目，详细分析起来，第一件可以引起我们注意的，是在一时代以内，各省人物的贡献，数目至不平均。即如后汉一代，最多的是河南，百分率在三十七以上，其余广东、贵州、云南、奉天，都是零；江西、湖南、福建、广西，四省都在一以下；山西、江苏、浙江、湖北，都在五以下。然而同一个省分，在六个时代之内一时代的贡献，又与其他时代相距的很远；即如河南在后汉是百分之三十七，到了明不过百分之七，江西在前后汉都在千分之五以下，到了明就有百分之十一以上。这种人物分数的变化，实足以代表文化中心

的转移。这又是甚么原因呢?

省别	前汉		后汉		唐		北宋		南宋		明	
	人数	百分率	人数	百分率	人数	百分率	人数	百分率	人数	百分率	人数	百分率
陕西	22	20.58	73	15.97	261	20.4	63	4.31	6	0.99	10	4.51
直隶	21	10.10	28	6.12	223	17.6	212	14.51	7	1.16	128	7.23
山西	10	4.92	16	3.50	182	14.2	141	9.65	17	2.81	56	3.16
河南	39	18.75	170	37.20	219	17.1	324	22.18	37	6.12	123	6.94
山东	61	29.33	57	12.47	97	7.6	156	10.68	13	2.15	93	5.15
江苏	23	11.06	13	2.84	82	6.4	97	6.63	49	8.10	241	13.61
浙江	2	0.96	14	2.99	34	2.77	84	5.74	136	22.50	258	14.51
湖北	7	3.36	11	2.40	29	2.4	19	1.30	14	2.33	67	4.29
安徽	3	1.44	24	5.25	21	1.7	53	3.62	38	6.29	199	11.24
四川	4	1.92	26	5.68	12	0.9	93	6.36	71	2.70	57	3.22
江西	1	0.49	2	0.42	7	0.5	81	5.54	83	13.4	204	11.51
湖南	0	0	2	0.42	2	0.2	12	0.82	12	1.98	27	1.52
福建	0	0	1	0.21	2	0.2	95	6.50	88	14.50	92	5.19
广东	0	0	0	0	3	0.2	3	0.20	4	0.66	50	2.82
广西	0	0	1	0.21	0	0	2	0.13	6	0.99	13	0.73
贵州	0	0	0	0	1	0.1	0	0	0	0	10	0.56
云南	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	14	0.97
甘肃	10	4.92	17	3.72	53	4.1	19	1.30	23	3.89	23	1.29
奉天(汉人)	0	0	0	0	3	0.2	0	0	0	0	0	0
内蒙(汉人)	3	1.44	1	0.21	0	0	0	0	0	0	0	0
外族	2	0.96	1	0.21	50	3.9	7	0.61	0	0	14	0.97
总数	208		457		1 282		1 461		604		1 771	

第一个最明显的原因，是建都的关系。即如后汉、北宋都在

河南建都，所以河南的人物最盛，南宋都城在浙江，唐的都城在陕西，所以浙江在南宋，陕西在唐，人物最盛。况且二十四史上的人物，虽不全与政治有关，但是最大的部分是官吏。官吏是从考试得来的，重要的考试，都在都城；离都近的省分，考试先占了便宜，人物也自然容易出头，但是距都城远近，不是人物贡献的惟一原因，又有很明显的证据。即如前汉的都城在陕西，而陕西所出的人物，还抵不上江苏，更不必说山东、河南了。明的都城在直隶，然而江苏、浙江、江西、安徽四省的人物，都比它多。无论哪一代，四川比湖北远，而四川六代的平均分数是四，湖北是二；云南、广西都比贵州远，然而有明一代，贵州的人物，不如云南、广西。足见得都城的地位，虽是很有关系，然而决不是人物变迁的惟一原因。大概文化的中心比都城的地位重要。若是都城也是那时代的文化中心，建都的省分，人物自然比他省要多。不然，还是文化中心要紧。

皇室的籍贯，也是很有关系。“从龙”的固然大半是丰沛子弟，而且他们的子孙，袭了祖宗的余荫，变成功一种世家；故乡的亲戚朋友，又要攀龙附凤；皇帝的同乡，自然是很占便宜。江苏在前汉时代，百分率是十一，安徽在明也是十一，都是占了汉高帝、明太祖的光。

经济的发展，也是一个重要的原因。无论甚么时代，没有几分的经济独立，就无从讲起教育。孔子若是要凿井而饮，耕田而食，哪里还有功夫去教诗说礼？到了后世，教育的中心，在重要的书院。书院里的发达，又是靠地方上担负的能力。地方上越富庶，教育越振兴，人物也自然越增多。江苏、浙江两省在南宋以后，变成功中国的文化的中心，与两省的经济史，总有关系。在唐以前，钱塘江同扬子江之间，沿海都是盐塘，同现在江北开盐垦的地方差不多。直等到钱镠筑了海塘，沿海的田地，渐渐的成熟，南北运河一通，丝米都可以出口，江、浙两省才成了全国最富庶的地方。同时这两省所出的人物，也就驾于各省之上。影响

于国民经济最大的是战争。元以后北方的退化，明以后四川、江西、福建的衰落，多少都受了兵灾的影响。北方不但遭了兵灾的残破，而且因为水利不兴，旱地的收入，一年少似一年，恐怕也就可以使得经济不振。但是我目前没有精确的研究，可以证明北方农业的退化。

还有一个原因，是“生存优点”的变迁。生存竞争，优胜劣败。但是何者为优，何者为劣，在人类方面，全是看社会的习尚为准。假如社会崇尚忠实、诚恳，把社会上最高的位置，给忠实、诚恳的人，这种人自然是优胜，若是社会推重文学、美术，有文学、美术天才的人，就可以得势。中国北方人，是忠实、诚恳的一路，扬子江下游的人，是比较的长于文学、美术。看上列的表，宋以前北方人占优势，宋以后扬子江下游的人占优势。或者是宋以后同宋以前社会的崇尚不同，生存的优点变迁，所以如此。但是细细研究：宋、明两代长江下游的人物，忠实、诚恳的也是很多，宋以前的北方人也很多，长于文学，恐怕这还不是人物贡献南北变迁的重要原因。

据我的研究，最重要的原因，是殖民同避乱。秦以前中国的文化中心在山东、河南。就是两汉，除去了四川、江、浙、长江以南的省分，可算同中国历史没有什么关系。湖南、广东、江西、福建，都是唐末宋初因为殖民的结果，方才归入中国文化范围之内。贵州、云南、广西到了明，才可以算是中国的领土。东三省一大部分，始终在东胡族手里，在中国历史上，当然不能有甚么重要的人物。避乱同殖民的性质，本是相同。但是殖民的人，不必一定是中国社会里优秀分子，而东晋同南宋两次渡江，随从南行的，都是当日的士大夫，不肯受外国人统治的；声明文物，自然是在这班人手里。宋以后江苏、浙江的勃兴，大概很受这种避乱人的影响。至于北方受了外族统治，文化一定不能如前。五胡的时代，倡乱的外族，都还是受过中国文化的人居多，所以为害不大。金元两代，北方全是野蛮人的天下，经他们蹂躏

以后，一时不容易复原，也是意中的情事。

综论起来，前汉时代，中国的文化，本来在山东、河南，所以这两省出人最多。陕西是建都的关系，江苏是皇室籍贯的关系，所以也比较的发达。其余如湖南、福建、广东、广西、贵州、云南，同东三省，都完全没有开化。浙江、安徽、四川占的分数，也是极微，惟有湖北是因为是楚国的旧境，人材较多，可算是南方各省的例外了。后汉情形，同前汉相差不远，不过河南是皇室籍贯同建都两重的关系，特别人多，南方几省，也渐有进步。唐代文化的中心在陕西，北方各省的程度，比两汉较为平均。南几省除去江苏以外，仍旧不大发达。四川、安徽反为退化。北宋时虽因为建都的关系，河南特别出人，然而江、浙、四川、江西、福建，或是因为经济发展，或是因为殖民移民，文化进化，大有一日千里之势，渐渐要同北几省争衡。南宋北方不在版图以内，自然没有许多人物；文化中心，从此就到了长江下游。江西、福建都表现有史以来未有的盛况。明朝北方因为受了外族的统治，农业又复退化，仍然一蹶不振，江苏、浙江、江西、安徽四省，远出其他各省之上（安徽因为皇室同从龙功臣的籍贯关系，与其他省不同），西南也慢慢的露了头角，与宋以前的中国，然是两个世界了。

细细研究上列的表，还有一个要点。在宋以前，不但文化的重心，是在北方，而且文化的分布，很不平均。在两汉的时代，山东、河南两省所产生的人物，总在百分之三十以上。后汉时河南一省就有百分之三十七。汉以后各省的程度，渐渐平均，出人物的省分渐多，每省占的成分也渐多。在后汉的时代，最多的省分百分率是三十七，最少的省分是零；在明朝最高的是百分之十四，最低的是千分之十五；可见得从前中国人的文化，本来全在黄河下游，以后因为殖民避乱的关系，逐渐把这种文化普及全国。这是我们民族对于世界文明最大的贡献。把远东的许多野蛮人，变成功受中国文化的国民。这种事业，比罗马人在西欧洲的

功劳还大。但是普及同提高，往往不能同时并进；普及的成绩好，提高的程度就差了。

各省文化逐渐平均，虽然是事实，然而表上所列的百分数，都不完全与事实相符。本篇所说的历史人物，大部分与政治有关系的。自从科举取士以后，要出身于政治界，首先要列名于科举。明朝科举不但举人是各省有各省的定额，就是进士也是南北分界，所以各省出人物的机会，受了科举定额的影响，不是自由竞争的结果。而当时定科举额子的人，要使得各省人都有出身，虽然文化较盛的省分，额子较多，文化较低的省分，免不了滥竽。我曾拿明代进士题名录来做了两个表：一个是有明一代各省所出的进士的题目，一个是同一时代各省所出鼎甲的数目。进士是有额子限制，鼎甲是完全自由竞争的。所以前者是当日政府对于各省文化所定的一种标准，后者是各省自由竞争所得的成绩。

明代科甲表

省别	进士		鼎甲	
	人数	百分率	人数	百分率
江西	2 724	11.9	55	21.0
浙江	3 267	14.0	54	20.5
江苏	2 627	11.4	48	18.0
福建	2 208	9.5	29	11.0
安徽	881	4.0	12	4.5
直隶	1 500	6.5	10	3.8
湖北	996	4.3	8	3.2
陕西	924	4.0	6	2.3
顺天	454	1.9	7	2.7
山东	1 678	7.2	7	2.7
广东	849	4.0	7	2.7
四川	1 334	5.8	6	2.3
河南	1 493	6.4	6	2.3
山西	1 099	4.7	3	1.1
广西	196	0.85	2	0.76
湖南	427	1.9	1	0.38

甘肃	76	0.33	1	0.38
贵州	72	0.32		
奉天	20	0.08		
高丽	1	0		

拿这两个表来一比较，就知道官定的各省科举额，不足以代表各省的程度。浙江、江西、江苏、福建四省的进士，占百分之四十六；这四省的鼎甲，占百分之七十。可见得若是当时进士没有限制，边远的省分，还要吃亏。又各省进士的数目，同各省人物的数目，竟大致相同。科举额子的影响，可以想见。

第二件可以注意的是，是新殖民地的勃兴。四川是秦时才入中国版图，在前汉时已占有将近百分之二，在浙江、安徽之上，而且其中有司马相如、扬雄一代的文学家。到了后汉更是发达，竟占有百分之五，六八，为扬子江流域各省之冠。江西、福建，都是唐末才有中国人去殖民。北宋时代，江西的人物，如欧阳修、王安石都是当时的人杰，百分率在百分之五以上。较之唐代恰好增加十倍。福建在北宋的地位，同江西相仿，而且渐渐的变化文化中心。闽刻的宋版书，同浙刻一样的重要。政治理学，福建人都是重要分子。这几省勃兴的理由，当然是很复杂的，然而最重要的原因，是一种旧民族忽然迁移到一个新世界里面，就能发展许多新事业起来。譬如关内的豆子，种在东三省，收成就比从前加一倍，一样的道理。近五十年来湖南、广东同最近的东三省人，也都是新殖民地勃兴的好例。

唐朝社会风尚，自成一代，同汉朝迥不相同。如文学美术的发达，宗教的自由，男女的交际，都是唐人的优点，汉人所不及的。唐人的弱点，是政治没有轨道，组织没有能力，习尚过于放荡，这又都不及汉人。所以我早就疑惑唐代的人种，受了外族的混杂，已经不是汉族原有的文化。即如唐代皇室自称为李广之后，久居陇西，究竟同李陵之后的龙居李氏，甚么关系。唐书的世系表是否可信，本来是个疑问。唐高祖的皇后是拓拔，更是无

疑义的。现在看此次所列的表，新旧唐书上外国人有传的有五十人之多，几占总数百分之四，其中如高丽的李师古占据山东三代之久，真可令人惊骇。这还是专指真正的外族，唐书所不认为中国人的，若是把南北朝遗留下来已经同化的外族计算起来，至少也应该有总数百分之十以上。

唐史外族列传表

国名	人数
高丽	九
百济西部	一
契丹	七
范阳奚族	五
代乙失落部落	五
突厥	四
西域胡	二
靺鞨	二
河曲部落	二
哥舒部落	一
热海	一
铁勒部落	一
鲜卑	一
于阗	一
回鹘	一
吐蕃	一
柳城胡	五
胡	一
总数	五〇

《唐书》的宰相世系表，最可研究。统计唐代宰相，为裴、刘、萧、窦、陈、封、杨、高、房、宇文、长孙、杜、李、王、魏、温、戴、侯、岑、张、马、褚、崔、于、柳、韩、来、许、辛、任、卢、上官、乐、孙、娄、陆、赵、阎、郝、郭、武、

骞、沈、苏、薛、韦、汪、邢、傅、史、宗、格、欧阳、狄、袁、姚、娄、豆卢、周、吉、顾、朱、唐、敬、桓、祝、郑、钟、宋、源、牛、苗、吕、第五、常、乔、关、浑、齐、董、贾、权、皇甫、令狐、段、元、路、舒、白、夏侯、蒋、毕、曹、徐、孔、独孤、乌，同龙居李氏，共为九十八姓。其中竟有十一族，不是汉人！

河南刘氏	匈奴	浑氏	匈奴	
独孤氏	匈奴	洛阳长孙	拓拔	
代州宇文	拓拔	元氏	拓拔	
京兆于氏	曾人拓拔	邺郡源氏	拓拔	
昌黎豆卢氏	鲜卑	洛阳窦氏	鲜卑没鹿	回部落
龙居李氏	李陵之后			

此外尚有格氏、狄氏两姓，似乎也不是汉族，足见当时经过南北朝人种混杂之后，北方的民族，决不是纯粹的汉人，而且宰相的民族，有百分之十一不是汉人，无怪当时种族的观念很浅，将帅藩镇，往往要用纯粹的外国人了。

是篇之作，动机在三年以前。去岁移居天津，得借用梁任公先生藏书，始着手统计。今夏科学社开会于南通，曾讲演一次，然其时仅有总表，文字未脱稿也。11月复以英文讲演于北京协和医学校，乃发愤竭两日之力成之。讨论切磋，得益于任公及胡君适之者甚多。抄写核算，则雷君英广贯任其劳。余弟文浩间亦襄助，爰书数语道谢，且以志服官经商者读书作文之不易也。

(原载1923年3月11日《努力周报》第43、44期)

1926年

与顾颉刚论古史书

颉刚足下：

我这几年到欧洲，除最初一时间外，竟不曾给你信，虽然承你累次的寄信与著作。所以虽在交情之义激如我们，恐怕你也轻则失望，重则为最正当之怒了。然而我却没有一天不曾想写信给你过，只是因为我写信的情形受牛顿律的支配，“与距离之自成方之反转成比例”，所以在柏林朋友尚每每通信以代懒者之行步，德国以外已少，而家信及国内朋友信竟是稀得极利害，至于使老母发白。而且我一向懒惰，偶然以刺激而躁动一下子，不久又回复原状态。我的身体之坏如此，这么一个习惯实有保护的作用，救了我一条命。但因此已使我三年做的事不及一年。我当年读嵇叔夜的信，说他自己那样懒法，颇不能了解，现在不特觉得他那样是自然，并且觉得他懒得全不尽致。我日日想写信给你而觉得拿起笔来须用举金箍棒之力，故总想“明天罢”。而此明天是永久不来的明天，明天，明天……至于今天；或者今天不完，以后又是明天，明天，明天……这真是下半世的光景！对于爱我的朋友如你，何以为情！

私事待信末谈，先谈两件《努力周报》上事物。在当时本发愤想写一大篇寄去参加你们的论战，然而以懒的结果不曾下笔而《努力》下世。我尚且仍然想着，必然写出寄适之先生交别的报登，窃自比季子挂剑之义，然而总是心慕者季子，力困若叔夜，至今已把当时如泉涌的意思忘到什七八，文章是做不成的了，且

把尚能记得者寄我颉刚。潦草，不像给我颉刚的信，但终差好于无字真经。只是请你认此断红上相思之字，幸勿举此遐想以告人耳。

第一件是我对于丁文江先生的《历史人物与地理的关系》一篇文章的意见（以下见《评丁文江〈历史人物与地理的关系〉》文，不复载）。

其二，论颉刚的古史论。三百年中，史学、文籍考订学，得了你这篇文字，而有“大小总汇”。三百〔年〕中所谓汉学之一路，实在含括两种学问：一是语文学；二是史学、文籍考订学。这两以外，也更没有什么更大的东西。偶然冒充有之，也每是些荒谬物事，如今文家经世之论等。拿这两样比着看，量是语文学的成绩较多。这恐怕是从事这类的第一流才力多些，或者也因为从事这科，不如从事史学、文籍考订者所受正统观念限制之多。谈语言学者尽可谓“亦既觏止”之觏为交媾，“握椒”之为房中药。汉宋大儒，康成、元晦，如此为之，并不因此而失掉他的为“大儒”。若把“圣帝明王”之“真迹”布出，马上便是一叛道的人。但这一派比较发达上差少的史学考订学，一遇到颉刚的手里，便登时现出超过语文学已有的成绩之形势，那么你这个古史论价值的大，还等我说吗？这话何以见得呢？我们可以说道，颉刚以前，史学考订学中真正全是科学家精神的，只是阎若璩、崔述几个人。今文学时或有善言，然大抵是些浮华之士；又专以门户为见，他所谓假的古文，固大体是假，他所谓真的今文，亦一般的不得真。所有靠得住的成绩，只是一部《古文尚书》和一部分的左氏《周官》之惑疑（这也只是提议，未能成就）；而语文学那面竟有无数的获得。但是，这语文学的中央题目是古音，汉学家多半“考古之功多，审音之功浅”，所以最大的成绩是统计的分类通转，指出符号来，而指不出实音来。现在尚有很多的事可作，果然有其人，未尝不可陵孔顨轩而压倒王氏父子。史学的中央题目，就是你这“累层地造成的中国古史”，可是从你这发挥

之后，大体之结构已备就，没有什么再多的根据物可找。前见《晨报》上有李玄伯兄一文，谓古史之定夺要待后来之掘地。诚然掘地是最要事，但不是和你的古史论一个问题。掘地自然可以掘出些史前的物事、商周的物事，但这只是中国初期文化史。若关于文籍的发觉，恐怕不能很多（殷墟是商社，故有如许文书的发现，这等事例岂是可以常希望的）。而你这一个题目，乃是一切经传子家的总锁钥，一部中国古代方术思想史的真线索，一个周汉思想的摄镜，一个古史学的新大成。这是不能为后来的掘地所掩的，正因为不在一个题目之下。岂特这样，你这古史论无待于后来的掘地，而后来的掘地却有待于你这古史论。现存的文书如不清白，后来的工作如何把它取用。偶然的发现不可期，系统的发掘须待文籍整理后方可使人知其地望。所以你还是在宝座上安稳的坐下去罢，不要怕掘地的人把你陷了下去。自然有无量题目要仔细处置的，但这都是你这一个中央思想下的布列。犹之乎我们可以造些动力学的 Theorem，但这根本是 Newton 的。我们可以研究某种动物或植物至精细，得些贯通的条理，但生物学的根本基石是达尔文。学科的范围有大小，中国古史学自然比力学或生物学小得多。但它自是一种独立的，而也有价值的学问。你在这个学问中的地位，便恰如牛顿之在力学，达尔文之在生物学。去年春天和志希、从吾诸位谈，他们都是研究史学的。"颉刚是在史学上称王了，恰被他把这个宝贝弄到手；你们无论再弄到什么宝贝，然而以他所据的地位在中央的原故，终不能不臣于他。我以不弄史学而幸免此危，究不失为'光武之故人也'。几年不见颉刚，不料成就到这么大！这事原是在别人而不在我的颉刚的话，我或者不免生点嫉妒的意思，吹毛求疵，硬去找争执的地方；但早晚也是非拜倒不可的"。

颉刚，我称赞你够了么！请你不要以我这话是朋友的感情；此间熟人读你文的，几乎都是这意见。此时你应做的事，就是赶快把你这番事业弄成。我看见的你的文并不全，只是《努力》、

《读书杂志》9、10、11、12、14（13号未见过，14后也未见过）所登的。我见别处登有你题目，14号末又注明未完，且事隔已如此之久，其间你必更有些好见解，希望你把你印出的文一律寄我一看。看来禹的一个次叙，你已找就了，此外的几个观念，如尧、舜、神农、黄帝、许由、仓颉等等，都择细照处理禹的办法处置它一下子。又如商汤、周文、周公虽然是真的人，但其传说也是历时变的。龟甲文上成汤并不称成汤。《商颂》里的武王是个光大商业，而使上帝之"命式于九围"的，克夏不算重事。《周诰》里周公说到成汤，便特别注重他的"革夏"，遂至结论到周之克殷，"于汤有光"，的滑稽调上去（此恰如满酋玄晔谒孝陵的话）。到了孟子的时代想去使齐梁君主听他话，尤其是想使小小滕侯不要短气，便造了"汤以七十里兴，文王以百里兴"的话头，直接与《诗·颂》矛盾。到了稽康之薄汤武，自然心中另是一回事。至于文王、周公的转变更多。周公在孔子正名的时代，是建国立制的一个大人物，在孟子息邪说距诐行的时代，是位息邪说距诐行的冢相，在今文时代，可以称王，在王莽时代，变要居摄。到了六朝时，真个的列爵为五，列卿为六了，他便是孔子的大哥哥，谢夫人所不满意事之负责任者（可惜满清初年不文，不知"文文以诗书"，只知太后下嫁，不然，周公又成满酋多尔衮，这恐怕反而近似）。这样变法，岂有一条不是以时代为背景。尤其要紧的，便是一个孔子问题。孔子从《论语》到孔教会翻新了的梁漱溟，变了真正七十二，而且每每是些剧烈的变化，简直摸不着头脑的。其中更有些非常滑稽的，例如苏洵是个讼棍，他的《六经论》中的圣人（自然是孔子和其他）的心术便如讼棍；长素先生要做孔老大，要改制，便做一部《孔子改制托古考》其实新学伪经，便是汉朝的康有为做的。梁漱溟总还勉强是一个聪明人，只是所习惯的环境太陋了，便挑了一个顶陋的东西来，呼之为"礼乐"，说是孔家真传，主义是前进不能，后退不许，半空吊着，简直使孔丘活受罪。这只是略提一二例而已，其

实妙文多着哩。如果把孔子问题弄清一下，除去历史学的兴味外，也可以减掉后来许多梁漱溟，至少也可以使后来的梁漱溟但为梁漱溟的梁漱溟，不复能为孔家店的梁漱溟。要是把历来的"孔丘七十二变又变……"写成一本书，从我这不庄重的心思看去，可以如欧洲教会教条史之可以解兴发噱。从你这庄重的心思看去，便一个中国思想演流的反射分析镜，也许得到些中国历来学究的心座（Freudian Complexes）来，正未可料。

你自然先以文书中选择的材料证成这个"累层地"，但这个累层地的观念大体成后，可以转去分析各个经传子家的成籍。如此，则所得的效果，是一部总括以前文籍分析、而启后来实地工作的一部古史，又是一部最体要的民间思想流变史，又立一个为后来证订一切古籍的标准。这话是虚吗？然则我谓它是个"大小总汇"，只有不及，岂是过称吗？

大凡科学上一个理论的价值，决于它所施作的度量深不深，所施作的范围广不广，此外恐更没有甚么有形的标准。你这个古史论，是使我们对于周汉的物事一切改观的，是使汉学的问题件件在它支配之下的，我们可以到处找到它的施作的地域来。前年我读你文时，心中的意思如涌泉。当时不写下，后来忘了一大半。现在且把尚未忘完的几条写下。其中好些只是你这论的演绎。

一 试想几篇《戴记》的时代

大小《戴记》中，材料之价值不等，时代尤其有参差，但包括一部古儒家史，实应该从早分析研究一回。我从到欧洲来，未读中国书，旧带的几本早已丢去。想《戴记》中最要四篇，《乐记》、《礼运》、《大学》、《中庸》，当可背诵，思一理之。及一思

之，恨《乐记》已不能背。见你文之初，思如涌泉，曾于一晚想到《大学》、《中庸》之分析，后来找到《戴记》一读，思想未曾改变。又把《礼运》一分量，觉得又有一番意思，今写如下：

《大学》 孟子说："人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"可见孟子时尚没有《大学》一种完备发育的"身家国天下系统哲学"。孟子只是始提这个思想。换言之，这个思想在孟子时是胎儿，而在《大学》时已是成人了。可见孟子在先，《大学》在后。《大学》老说平天下，而与孔子、孟子不同。孔子时候有孔子时候的平天下，"九合诸侯，一匡天下"，如桓文之霸业是也。孟子时候有孟子时候的平天下，所谓"以齐王"是也。列国分立时之平天下，总是讲究天下定于一；姑无论是"会诸侯，匡天下"，是以公山弗扰为"东周"，是"以齐王"，总都是些国与国间的关系。然而《大学》之谈"平天下"，但谈理财。理财本是一个治国的要务；到了理财成了平天下的要务，必在天下已一之后。可见《大学》不见于秦皇。《大学》引《秦誓》，书是出于伏生的，我总疑心书之含《秦誓》是伏生为秦博士的痕迹。这话要真，《大学》要后于秦代了。且《大学》末后大骂一阵聚敛之臣，汉初兵革扰扰，不成政治，无所谓聚敛之臣。文帝最不会用聚敛之臣，而景帝也未用过。直到武帝时才大用而特用，而《大学》也就大骂而特骂了。《大学》总不能先于秦，而汉初也直到武帝才大用聚敛之臣，如果《大学》是对时而立论，意者其作于孔桑登用之后，轮台下诏之前乎？且《大学》中没有一点从武帝后大发达之炎炎奇怪的今文思想，可见以断于武帝时为近是。不知颉刚以我这盐铁论观的《大学》为何如？

《中庸》 《中庸》显然是三个不同的分子造成的，今姑名为甲部、乙部、丙部。甲部《中庸》从"子曰君子中庸"起，到"子曰父母其顺矣乎"止。开头曰中庸，很像篇首的话。其所谓中庸，正是两端之中，庸常之道，写一个 Petit bourgeois 之人生

观。"妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和乐且耽"。不述索隐行怪而有甚多的修养，不谈大题而论社会家庭间事，显然是一个世家的观念（其为子思否不关大旨），显然是一个文化甚细密中的东西——鲁国的东西，显然不是一个发大议论的笔墨——汉儒的笔墨。从"子曰鬼神之为德"起，到"治国其如示诸掌乎"止，已经有些大言了，然而尚不是大架子的哲学。此一节显然像是甲部、丙部之过渡。至于第三部，从"哀公问政"起到篇末，还有头上"天命之谓性"到"万物育焉"一个大帽子，共为丙部，纯粹是汉儒的东西。这部中所谓中庸，已经全不是甲部中的"庸德之行，庸言之谨"，而是"中和"了。中庸本是一家之小言，而这一部中乃是一个会合一切，而谓其不冲突——太和——之哲学。盖原始所谓中者，乃取其中之一点而不从其两端。此处所谓中者，以其中括合其两端，所以仲尼便祖述尧舜（法先王），宪章文武（法后王），上律天时（羲和），下袭水土（禹）。这比孟子称孔子之集大成更进一步了。孟子所谓"金声玉振"尚是一个论德性的话，此处乃是想孔子去包罗一切人物：孟荀之所以不同，儒墨之所以有异，都把它一炉而熔之。"九经"之九事，在本来是矛盾的，如亲亲尊贤是也，今乃并行而不相悖。这岂是晚周子家所敢去想的。这个"累层地"，你以为对不对？

然而《中庸》丙部也不能太后，因为虽提祯祥，尚未人纬。

西汉人的思想截然和晚周人的思想不同。西汉人的文章也截然与晚周人的文章不同。我想下列几个标准可以助我们决定谁是谁。

（一）就事说话的是晚周的，做起文章来的是西汉的。

（二）研究问题的是晚周的，谈主义的是西汉的。

（三）思想也成一贯，然不为系统的铺排的是晚周，为系统的铺排的是西汉。

（四）凡是一篇文章或一部书，读了不能够想出它时代的背景来的，就是说，发的议论对于时代独立的，是西汉。而反过来

的一面，就是说，能想出它的时代的背景来的却不一定是晚周。因为汉朝也有就事论事的著作家，而晚周却没有凭空成思之为方术者。

《吕览》是中国第一部一家著述，以前只是些语录。话说得无论如何头脑不清，総不能成八股。以事为学，不能抽象。汉儒的八股，必是以学为学，不窥园事，遑论社会。

《礼运》《礼运》一篇，看来显系三段。"是谓疵国，故政者之所以藏身也"（应于此断，不当从郑）以前（但其中由"言偃复问曰"到"礼之大成"一节须除去）是一段，是淡淡鲁生的文章。"夫政必本于天……"以下是一段，是炎炎汉儒的议论，是一个汉儒的系统玄学。这两段截然不同。至于由"言偃复问曰"到"礼之大成"一段，又和上两者各不同，文词略同下部而思想则不如彼之侈。"是为小康"，应直接"舍鲁何适矣"。现在我们把《礼运》前半自为独立之一篇，并合其中加入之一大节，去看，鲁国之乡曲意味，尚且很大。是论兵革之起，臣宰之僭，上规汤武，下薄三家的仍类于孔子正名，其说先王仍是空空洞洞，不到《易传》实指其名的地步。又谈禹、汤、文、武、成王、周公而不谈尧舜，偏偏所谓"大道之行也"云云，即是后人所指尧舜的故事。尧、舜、禹都是儒者之理想之 Incarnation，自然先有这理想，然后再 Incarnated 到谁和谁身上去。此地很说了些这个理想，不曾说是谁来，像是这篇之时之尧、舜尚是有其义而无其词，或者当时尧、舜俱品之传说未定，尚是流质呢。所谈禹的故事，反是争国之首，尤其奇怪。既不同雅颂，又不如后说，或者在那个禹观念进化表上，这个《礼运》中的禹是个方域的差异。我们不能不承认传说之方域的差异，犹之乎在言语学上不能不承认方言。又他的政治观念如"老有所终"以下一大段，已是孟子的意思，只不如《孟子》详。又这篇中所谓礼，实在有时等于《论语》上所谓名。又"升屋而号"恰是墨子引以攻儒家的。又"玄酒在室"至"礼之大成也"一段，不亦乐乎的一个鲁国的

Petit bourgeois 之 Kultur。至于“鸣呼哀哉”以下，便是正名论。春秋战国间大夫纷纷篡诸侯，家臣纷纷篡大夫，这篇文章如此注意及此，或者去这时候尚未甚远。这篇文章虽然不像很旧，但看来总在《易·系》之前。

《易·系》总是一个很迟的东西，恐怕只是稍先于太史公。背不出，不及细想。

二 孔子与六经

玄同先生这个精而了然的短文，自己去了许多云雾。我自己的感觉如下：

《易》 《论语》“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也；足，则吾能征之矣”。《中庸》“吾说夏礼，杞不足征也。吾学殷礼，有宋存焉。吾学周礼，今用之，吾从周”。《礼运》“吾欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得夏时焉。吾欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得坤乾焉。坤乾之義，夏时之等，吾以是观之”。附《易》于宋，由这看来，显系后起之说。而且现在的《易》是所谓《周易》，乾上坤下，是与所谓归藏不同。假如《周易》是孔子所订，则传说之出自孔门，决不会如此之迟，亦不会如此之矛盾纷乱。且商瞿不见于《论语》，《论语》上孔子之思想绝对和《易·系》不同。

《诗》 以《墨子》证《诗》三百篇，则知《诗》三百至少是当年鲁国的公有教育品，或者更普及（墨子，鲁人）。看《左传》、《论语》所引《诗》大同小异，想见其始终未曾有定本。孔子于删诗何有焉？

《书》 也是如此。但现在的《今文尚书》，可真和孔子和墨子的书不同了。现在的今文面目，与其谓是孔子所删，毋宁谓是

伏生所删。终于《秦誓》，显出秦博士的马脚来。其中真是有太多假的，除《虞、夏书》一望而知其假外，《周书》中恐亦不少。

《礼》、《乐》 我觉玄同先生所论甚是。

《春秋》 至于《春秋》和孔子的关系，我却不敢和玄同先生苟同。也许因为我从甚小时读孔广森的书，印下一个不易磨灭的印象，成了一个不自觉的偏见。现在先别说一句。从孔门弟子到孔教会梁漱溟造的那些孔教传奇，大别可分为三类：一怪异的，二学究的，三为人情和社会历史观念所绝对不能容许的。一层一层的剥去，孔丘真成空丘（或云孔，空）了。或者人竟就此去说孔子不是个历史上的人。但这话究竟是笑话。在哀公时代，鲁国必有一个孔丘字仲尼者。那末，困难又来了。孔子之享大名，不特是可以在晚周儒家中看出的，并且是在反对他的人们的话中证到的。孔子以什么缘由享大名虽无明文，但他在当时享大名是没有问题的。也许孔子是个平庸人，但平庸人享大名必须机会好；他所无端碰到的一个机会是个大题目，如刘盆子式的黎元洪碰到武昌起义是也。所以孔丘之成名，即令不由于他是大人物，也必由于他借到大题目，总不会没有原因的。不特孔丘未曾删定六经，即令删定，这也并不见得就是他成大名的充足理由。在衰败的六朝，虽然劣博士，后来也以别的缘故做起了皇帝。然当天汉盛世，博士的运动尚且是偏于乘障落头一方面；有人一朝失足于六艺，便至于终其身不得致公卿。只是汉朝历史是司马氏、班氏写的，颇为儒生吹吹，使后人觉得"像煞有介事"罢了。但有时也露了马脚，所谓"主上所戏弄，流俗所轻，优倡之所畜"也。何况更在好几百年以前。所以孔丘即令删述六经，也但等于东方朔的诵四十四万言，容或可以做哀公的幸臣，断决不足做季氏的冢宰，更焉有驰名列国的道理。现在我们舍去后来无限的孔子追加篇，但凭《论语》及别的不多的记载，也可以看出一个线索来。我们说，孔丘并不以下帷攻《诗》、《书》而得势，他于《诗》、《书》的研究与了解实在远不及二千四百年后的顾颉刚，

却是以有话向诸侯说而得名。他是游谈家的前驱。游谈家靠有题目。游谈家在德谟克拉西的国家，则为演说家，好比雅典的Demosthenes、罗马的Cicero，都不是有甚深学问，或甚何Originality的人。然而只是才气过人，把当时时代背景之总汇抓来，做一个大题目去吹擂，于是乎"太山北斗"，公卿折节了。孔丘就是这样。然则孔丘时代背景的总汇是什么？我想这一层《论语》上给我们一个很明白的线索。周朝在昭穆的时代尚是盛的时候，后来虽有一乱，而宣王弄得不坏。到了幽王，不知为何原因，来了一个忽然的瓦解，如渔阳之变样的。平王东迁后的两个局面，是内面上陵下僭，"团长赶师长，师长赶督军"，外边是四夷交侵，什么"红祸白祸"，一齐都有。这个局面的原始，自然也很久了；但成了一个一般的风气，而有造成一个普遍的大劫之势，恐怕是从这时起。大夫专政，如鲁之三桓、宋之华氏，都是从春秋初年起。晋以杀公族，幸把这运命延迟上几世（其实曲沃并晋已在其时，而六卿增势也很快）。至于非文化民族之来侵，楚与鲁接了界，而有灭周宋的形势；北狄灭了邢卫，殖民到伊川，尤其有使文化"底上翻"之形势。应这局面而出来的人物，便是齐桓、管仲、晋文、舅犯，到孔子时，这局面的迫逼更加十倍的利害，自然出来孔子这样人物。一面有一个很好的当时一般文化的培养，一面抱着这个扼要的形势，力气充分，自然成名。你看《论语》上孔子谈政治的大节，都是指这个方向。说正名为成事之本，说三桓之子孙微，说陪臣执国命，论孟公绰，请讨田氏，非季氏之兼并等等，尤其清楚的是那样热烈的称赞管仲。"管仲相桓公，九合诸侯……微管仲，吾其披发左衽矣"。但虽然这般称许管仲，而于管仲犯名分的地方还是一点不肯放过。这个纲目，就是内里整纲纪，外边攘夷狄，使一个乱糟糟的世界依然回到成周盛世的文化上，所谓"如有用我者，吾其为东周乎"。借用一位不庄者之书名。正所谓"救救文明"（Salvaging the Civilization）。只有这样题目可以挪来为大本；也只有这个题目可

以挪来说诸侯；也只有以这个题目的原故，列国的君觉着动听，而列国的执政大臣都个个要赶他走路了。颉刚：你看我这话是玩笑吗？我实在是说正经。我明知这话里有许多设定，但不这样则既不能解孔子缘何得大名之谜，又不能把一切最早较有道理的孔子传说联合贯串起来。假如这个思想不全错，则《春秋》一部书不容一笔抹杀，而《春秋》与孔子的各类关系不能一言断其为无。现在我们对于《春秋》这部书，第一要问它是鲁史否？这事很好決定，把书上日食核对一番，便可马上断定它是不是当时的记载。便可去问，是不是孔子所笔削？现在我实在想不到有什么确据去肯定或否定，现在存留的材料实在是太少了。然把孔子"论其世"一下，连串其《论语》等等来，我们可以说孔子订《春秋》，不见得不是一个自然的事实。即令《春秋》不经孔子手定，恐怕也是一部孔子后不久而出的著作，这著作固名为《春秋》或即是现在所存的"断烂朝报"。即不然，在道理上当与现在的"断烂朝报"同类。所以才有孟子的话。这书的思想之源泉，总是在孔子的。既认定纲领，则如有人说"孔子作《春秋》"，或者说"孔子后学以孔子之旨作《春秋》"，是没有原理上的分别。公羊家言亦是屡变，《传》、《繁露》、何氏，各不同。今去公羊家之迂论与"泰甚"，去枝去叶，参着《论语》，旁边不忘孟子的话，我们不免觉得，这公羊学的宗旨是一个封建制度正名的，确尚有春秋末的背景，确不类战国中的背景，尤其不类汉。三世五统皆后说，与公羊本义无涉。大凡一种系统的伪造，必须与造者广义的自身合拍，如古文之与新朝政治是也。公羊家言自然许多是汉朝物事，然它不泰不甚的物事实不与汉朝相干。

大凡大家看不起《春秋》的原因，都是后人以历史待它的原故，于是乎有"断烂朝报"之说。这话非常的妙。但知《春秋》不是以记事为本分，则它之为断烂朝报不是它的致命伤。这句绝妙好词，被梁任公改为"流水账簿"，便极其俗气而又错了。一、《春秋》像朝报而不像账簿；二、流水账簿只是未加整理之账，

并非断烂之账。断烂之账簿乃是上海新闻大家张东荪先生所办《时事新报》的时评，或有或无，全凭高兴，没有人敢以这样的方法写流水账的。“史”之成一观念，是很后来的。章实斋说六经皆史，实在是把后来的名词，后来的观念，加到古人的物事上而齐之，等于说“六经皆理学”一样的不通。且中国人于史的观念从来未十分客观过。司马氏、班氏都是自比于孔子而作经。即司马君实也是重在“资治”上。郑夹漈也是要去贯天人的。严格说来，恐怕客观的历史家要从顾颉刚算起罢。其所以有鲁之记载，容或用为当时贵族社会中一种伦理的设用，本来已有点笔削，而孔子或孔子后世借原文自寄其笔削褒贬，也是自然。我们终不能说《春秋》是绝对客观。或者因为当时书写的材料尚很缺乏，或者因为忌讳，所以成了春秋这么一种怪文体，而不得不成一目录，但提醒其下之微言大义而已。这类事正很近人情。鲁史纪年必不始于隐公，亦必不终于哀公，而《春秋》却始于东迁的平王，被弑的隐公，终于获麟或孔丘卒，其式自成一个终始。故如以朝报言，则诚哉其断烂了，如以一个伦理原则之施作言，乃有头有尾的。

孟子的叙《诗》和《春秋》虽然是“不科学的”，但这话虽错而甚有注意的价值。从来有许多错话是值得注意的。把诗和伦理混为一谈，孔子时已成习惯了。孔子到孟子百多年，照这方面“进化”，不免到了“《诗》亡《春秋》作”之说。孟子说“其事则齐桓晋文，其文则史，其义则丘窃取之矣”，头一句颇可注意。以狭义论，《春秋》中齐桓、晋文事甚少。以广义论，齐桓、晋文之事为霸者之征伐会盟，未尝不可说《春秋》之“事则齐桓晋文”。孔子或孔子后人做了一部书，以齐桓、晋文之事为题目，其道理可想。又“其文则史，其义则丘窃取之矣”，翻作现在的话，就是说，虽然以历史为材料，而我用来但为伦理法则之施用场。

《春秋》大不类孟子的工具。如孟子那些“于传有之”的秘

书，汤之囿，文王之囿，舜之老弟，禹之小儿，都随时为他使唤。只有这《春秋》，大有些不得不谈，谈却于他无益的样子。如谓《春秋》绝杀君，孟子却油油然发他那“诛一夫”，“如寇仇”，“则易位”的议论。如谓“春秋道名分”，则孟子日日谈王齐。春秋之事则齐桓晋文，而孟子则谓“仲尼之徒无道桓文之事者”。这些不合拍都显出这些话里自己的作用甚少，所以更有资助参考的价值。

当年少数人的贵族社会，自然有他们的标准和舆论，大约这就是史记事又笔削的所由起。史决不会起于客观的纪载事迹；可以由宗教的意思，后来变成伦理道德的意思起，可以由文学的意思起。《国语》自然属下一类，但《春秋》显然不是这局面，孔子和儒宗显然不是戏剧家。

总括以上的涉想，我觉得《春秋》之是否孔子所写是小题，《春秋》传说的思想是否为孔子的思想是大题。由前一题，无可取证。由后一题，大近情理。我觉得孔子以抓到当年时代的总题目而成列国的声名，并不是靠什么六艺。

孔子、六艺、儒家三者的关系，我觉得是由地理造成的。邹鲁在东周是文化最深密的地方。六艺本是当地的风化。所以孔子与墨子同诵《诗》、《书》，同观列国《春秋》。与其谓孔子定六艺，毋宁谓六艺定孔子。所以六艺实在是鲁学。或者当时孔子有个国际间的大名，又有好多门徒，鲁国的中产上流阶级每牵引孔子以为荣，于是各门各艺都“自孔氏”。孔子一生未曾提过《易》，而商瞿未一见于《论语》，也成了孔门弟子了。孔门《弟子列传》一篇，其中真有无量不可能的事。大约是司马子长跑到鲁国的时候，把一群虚荣心造成的各“书香人家”的假家谱抄来，成一篇《孔子弟子列传》。我的意思可以最单简如此说：六艺是鲁国的风气，儒家是鲁国的人们；孔子所以与六艺儒家生关系，因为孔子是鲁人。与其谓六艺是儒家，是孔学，毋宁谓六艺是鲁学。

世上每每有些名实不符的事。例如后来所谓汉学，实在是王伯厚，晁公武之宋学；后来所谓宋学，实在是明朝官学。我想去搜材料，证明儒是鲁学，经是汉定（今文亦然）。康有为但见新学有伪经，不见汉学有伪经。即子家亦是汉朝给它一个定订。大约现行子书，都是刘向一班人为它定了次叙的。墨子一部书的次叙，竟然是一个儒家而颇芜杂的人定的，故最不是墨子的居最先。前七篇皆儒家言，或是有道家言与墨绝端相反者（如太盛难寄），知大半子书是汉朝官订本（此意多年前告适之先生，他未注意），则知想把古书古史整理，非清理汉朝几百年一笔大帐在先不可也。

三　在周汉方术家的世界中几个趋向

我不赞成适之先生把记载老子、孔子、墨子等等之书呼作哲学史。中国本没有所谓哲学。多谢上帝，给我们民族这么一个健康的习惯。我们中国所有的哲学，尽多到苏格拉底那样子而止，就是柏拉图的也尚不全有，更不必论到近代学院中的专技哲学，自贷嘉、来卜尼兹以来的。我们若呼子家为哲学家，大有误会之可能。大凡用新名词称旧物事，物质的东西是可以的，因为相同；人文上的物事是每每不可以的，因为多是似同而异。现在我们姑称这些人们（子家）为方术家。思想一个名词也以少用为是。盖汉朝人的东西多半可说思想了，而晚周的东西总应该说是方术。

禹、舜、尧、伏羲、黄帝等等名词的真正来源，我想还是出于民间。除黄帝是秦俗之神外，如尧，我拟是唐国（晋）民间的一个传说。舜，我拟是中国之虞或陈或荆蛮之吴民间的一个传说。尧、舜或即此等地方之君（在一时）。颛顼为秦之传说，喾

为楚之传说，或即其图腾。帝是仿例以加之词（始只有上帝但言帝），尧、舜都是绰号。其始以民族不同方域隔膜而各称其神与传说；其后以互相流通而传说出于本境，迁土则变，变则各种之装饰出焉。各类变更所由之目的各不同，今姑想起下列几件：

（一）理智化——一神秘之神成一道德之王。

（二）人间化——一抽象之德成一有生有死之传。

又有下列一种趋势可寻：

满意于周之文化尤其是鲁所代表者（孔子）。

不满意于周之文化而谓孔子损益三代者。

举三代尽不措意，薄征诛而想禅让，遂有尧舜的化身。

此说又激成三派：

（1）并尧、舜亦觉得太有人间烟火气，于是有许由、务光。与这极端反背的便是"诛华士"，《战国策》上请诛於陵仲子之论。

（2）宽容一下，并尧、舜、汤、武为一系的明王。（《孟子》）

（3）爽性在尧、舜前再安上一个大帽子，于是有神农、黄帝、伏羲等等。

这种和他种趋势不是以无目的而为的。

上条中看出一个古道宗思想与古儒宗思想的相互影响，相互为因果。自然儒宗、道宗这名词不能安在孔子时代或更前，因为儒家一名不过是鲁国的名词，而道家一名必然更后，总是汉朝的名词，或更在汉名词"黄老"以后。《史记》虽有申不害学"黄老刑名以干昭侯"的话，但汉初所谓黄老实即刑名之广义，申不害学刑名而汉人以当时名词名之，遂学了黄老刑名。然而我们总可为这两个词造个新界说，但为这一段的应用。我们第一要设定的，是孔子时代已经有一种有遗训的而又甚细密的文化，对这文化的处置可以千殊万别，然而大体上或者可分为两项：

一、根本是承受这遗传文化的，但愿多多少少损益于其中。我们姑名此为古儒宗的趋势。

二、根本上不大承认，革命于其外。我们姑名此为古道宗的

趋势。

名词不过界说的缩短，切勿执名词而看此节。我们自不妨虚位的定这二事为AB，但这种代数法，使人不快耳。造这些名词如尧、舜、许由、务光、黄（这字先带如许后来道士气）帝、华士、神农，和《庄子》书中的这氏那氏，想多是出于古道宗，因为这些人物最初都含些道宗的意味。《论语》上的舜，南面无为。许行的神农，是并耕而食。这说自然流行也很有力，儒宗不得不取适应之法。除为少数不很要紧者造个谣言，说“这正是我们的祖师所诛”（如周公诛华士）外。大多数已于民间有势力者是非引进不可了。便把这名词引进，加上些儒家的意味。于是乎绝世的许由成了士师的皋陶（这两种人也有共同，即是俱为忍人）；南面无为的舜，以大功二十而为天子，并耕的神农本不多事，又不做买卖，而《易·系》的神农“耒耨之利，以教天下”，加上做买卖，虽许子亦应觉其何以不惮烦也。照儒宗的人生观，文献征者征之，本用不着造这些名词以自苦；无如这些名词先已在民间成了有势力的传说，后又在道宗手中成了寄理想的人物，故非取来改用不可。若道宗则非先造这些非历史的人物不能资号召。既造，或既取用，则儒宗先生也没有别法对付，只有翻着面过来说，“你所谓者正是我们的‘于传有之’，不过我们的真传所载与你这邪说所称名一而实全不同，词一而谓全不同”。反正彼此都没有龟甲钟鼎做证据，谁也莫奈得谁何。这种方法，恰似天主教对付外道。外道出来，第一步是不睬。不睬不能，第二步便是加以诛绝，把这书们加入“禁书录”上。再不能，第三步便是扬起脸来说，“这些物事恰是我们教中的”。当年如此对付希腊哲学，近世如此对付科学。天主教刑了盖理律，而近中天文学、算学在教士中甚发达。

我这一篇半笑话基于一个假设，就是把当年这般物事分为二流，可否？我想大略可以得，因为在一个有细密文化久年遗训的社会之下，只有两个大端：一是于这遗训加以承认而损益之，一

是于遗训加以否认。一般的可把欧洲千年来的物事（直至19世纪末为止）分为教会的趋向与反教会的趋向。

何以必须造这一篇半笑话？我想，由这一篇半笑话可以去解古书上若干的难点。例如《论语》一部书，自然是一个“多元的宇宙”，或者竟是好几百年“累层地”造成的。如“凤鸟不至”一节，显然是与纬书并起的话。但所说尧舜禹诸端，尚多是抽象以寄其理想之词，不如孟子为舜象做一篇越人让兄陈平盗嫂合剧。大约总应该在孟子以前，也应该是后来一切不同的有事迹的人王尧舜禹论之初步。且看《论语》里的尧舜禹，都带些初步道宗的思想。尧是“无能名”，舜是“无为”。禹较两样些，“禹无间然”一段也颇类墨家思想之初步。然卑居处，薄食服，也未尝违于道宗思想。至于有天下而不与，却是与舜同样的了。凡这些点儿，都有些暗示我们：尧、舜一类的观念起源应该在邻于道宗一类的思想，而不该在邻于儒宗一类的思想。

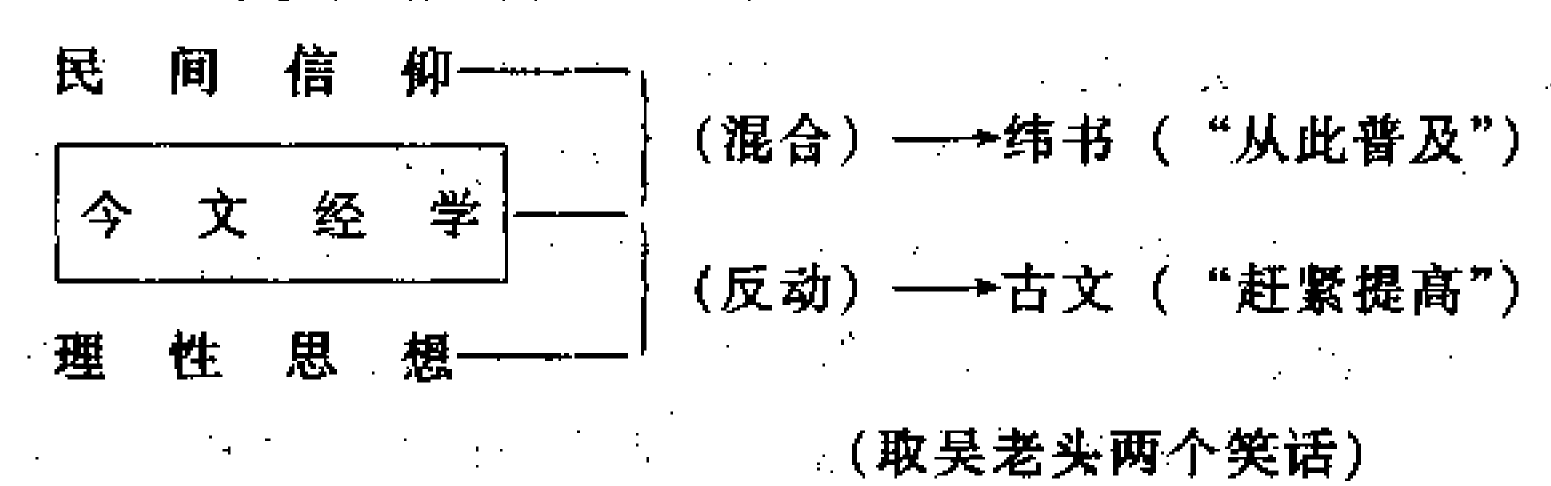
尧、舜等传说之起，在道理上必不能和禹传说之起同源，此点颉刚言之详且尽。我想禹与墨家的关系，或者可以如下：禹本是一个南方民族的神道，一如颉刚说。大约宗教的传布，从文化较高的传入文化较低的民族中，虽然也多，然有时从文化较低的传到文化较高的，反而较易。例如耶稣教之入希腊罗马；佛教之由北印民族入希腊文化殖民地，由西域入中国；回教之由亚剌伯入波斯（此点恐不尽由武力征服之力）。大约一个文化的社会总有些不自然的根基，发达之后，每每成一种矫揉的状态，若干人性上初基的要求，不能满足或表现。故文化越繁丰，其中越有一种潜流，颇容易感受外来的风气，或自产的一种与上层文化不合的趋向。佛教之能在中国流行，也半由于中国的礼教、道士、黄巾等，不能满足人性的各面，故不如礼教、道士、黄巾等局促之佛教，带着迷信与神秘性，一至中国，虽其文化最上层之皇帝，亦有觉得中国之无质，应求之于印度之真文。又明末天主教人中国，不多时间，竟沿行于上级士大夫间，甚至皇帝受了洗（永历

皇帝）；满洲时代，耶稣会士竟快成玄晔的国师。要不是与政治问题混了，后来的发展必大。道光后基督教之流行，也很被了外国经济侵略武力侵略之害。假如天主耶稣无保护之强国，其销路必广于现在。我们诚然不能拿后来的局面想到春秋初年，但也难保其当年不有类似的情形。这一种禹的传说，在头一步传到中国来，自然还是个神道。但演进之后，必然向别的方面走。大约墨家这一派信仰，在一般的社会文化之培养上，恐不及儒家，《墨子》虽然也道《诗》、《书》，但这究竟不是专务雅言。这些墨家，抓到一个禹来作人格的标榜，难道有点类似佛教入中国，本国内自生宗派的意思吗？儒家不以孔名，直到梁漱溟才有孔家教；而墨家却以墨名。这其中或者是暗示墨子造作，孔丘没有造作，又《墨经》中传有些物理学、几何学、工程学、文法学、名学的物事。这或者由于当年儒家所吸收的人多半是些中上社会，只能谈人文的故事，雅言诗书执礼。为墨家所吸收的，或者偏于中下社会，其中有些工匠技家，故不由得包含着这些不是闲吃饭的物事下来，并非墨家思想和这些物事有何等相干。大约晚周的子家最名显的，都是些游谈之士，大则登卿相，小则为清客，不论其为是儒家或道家，孟轲或庄周。儒家是吸收不到最下层人的，顶下也是到士为止。道家也是 leisured 阶级之清谈。但如许行等等却很可以到了下层社会。墨家却非行到下层社会不为功。又墨家独盛于宋，而战国子家说到傻子总是宋人，这也可注意。或者宋人当时富于宗教性，非如周郑人之有 Sophistry 邹鲁人之有 Conventional？

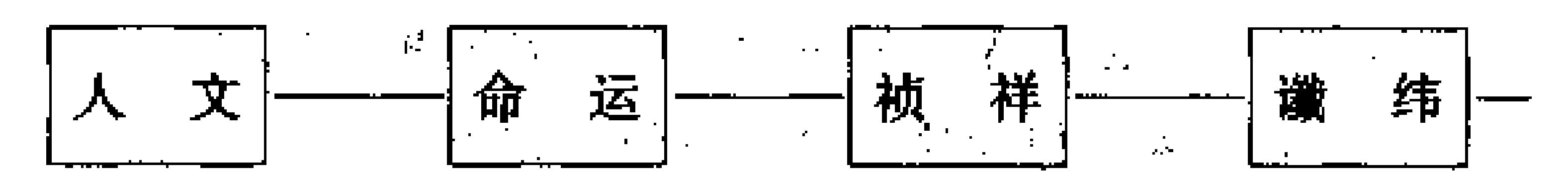
至于汉朝思想趋势中，我有两个意思要说。一、由今文到纬书是自然之结果。今文把孔子抬到那样，舍成神道以外更无别法。由《易经》到纬书不容一发。今文家把他们的物事更民间化些，更可以共喻而普及，自然流为纬学。信今文必信孔子之超人人神；信孔子如此加以合俗，必有祯祥之思想。二、由今文及动出古文，是思想的进步。造伪经在现在看来是大恶，然当时人借

此寄其思，诚恐不觉其恶，因为古时著作人观念之明白决不如后人重也。但能其思想较近，不能以其造伪故而泯其为进步。古文材料虽伪，而意思每比今文合理性。

不及详叙，姑写为下列两表：



（专反者之例）
一切弃世，所谓道家。（《论语》多记此等人物。）
墨子（《非命》）
荀子（《非相》）
古文学
桓谭、王充等



（专为者之例）
孔子
邹衍（终始五德）
董仲舒（今文）
哀平后人物

四　殷周间的故事

十年前，我以子贡为纣申冤一句话，想起桀、纣传说之不可信，因疑心桀、纣是照着幽王的模型造的，有褒姒故有妲己等等。这因是少时一种怪想。后来到英国，见英国爵虽五等而非一源，因而疑心中国之五等爵也有参差，有下列涉想（德国爵亦非一源）：

公 公不是爵名，恐即与“君”字同义。三公周召宋公及王畿世卿都称公，而列国诸侯除称其爵外亦称公。公想是泛称人主之名，特稍尊耳。犹英语之 Lord 一称，自称上帝以至于世族无爵者之妻或仆称其夫或主。如德国语之 Herr 亦自上帝称到一切庶人。宋是殷后，王号灭犹 自与周封之诸侯不同，故但有泛称而无诸侯之号。其所以列位于会盟间次于伯而先于其他一切诸侯者，正因其为殷后，不因其称公。如若传说，一切诸侯自称公为僭，则《鲁颂》“乃命周公，俾侯于东”，岂非大大不通？

子 遍检《春秋》之子爵，全无姬姓（除吴）。姬姓不封子；而封子爵者，凡有可考，立国皆在周前，或介戎狄，不与中国同列。莒子、郯子、邾子、杞子，古国也。潞子、骊子，不与中国之列者也。楚子，一向独立之大国也。吴子虽姬姓，而建国亦在周前。见殷有箕子微子，我遂疑子是殷爵，所谓子自是王子，同姓之号，及后来渐成诸侯之号，乃至一切异姓亦如此称。我疑凡号子者大多是殷封之国，亦有蛮夷私效之。要均与周室无关系(吴子楚子解见后)。

且看子一字之降级：

诸　　侯——微子，箕子。

诸侯之大夫——季文子，赵简子。

士　　人——孔子，孟子。

乃　至　于——小子，婊子。

这恰如老爷等名词之降级，明朝称阁学部院曰老爷，到清朝末年虽县知事亦不安于此而称大老爷。

至于侯，我们应该先去弄侯字古来究如何写法，如何讲法。殷亦有鬼侯、鄂侯、崇侯；鬼、鄂、崇，皆远方之邑，或者所谓侯者如古德意志帝国（神圣罗马帝国）之边侯（Markgraf)。在殷不特不见得侯大于子，而且微子箕子容或大于鬼侯鄂侯。周定后，不用子封人而一律用侯。以“新鬼大，故鬼小”之义，及“周之宗盟，异姓为后”之理，侯遂跑到子上。

同姓侯甚多，凡姬姓的非侯即伯。其异姓之侯，如齐本是大国，另论；如陈是姻戚，如薛也是周“先封”，都是些与周有关系的。

伯　这一件最奇。伯本与霸同字，应该很大。且受伯封者，如燕伯，召公之国也。如曹伯，“文之昭也”。如郑伯，平王依以东迁者也。如秦伯，周室留守，助平王东迁者也。然而爵均小于侯，岂不可怪？我疑心伯之后于侯，不是由于伯之名后于侯，而是由于封伯爵者多在后；或者伯竟是一个大名，愈后封而号愈滥，遂得大名，特以后封不能在前耳。

男　苦想只想到一个许男，或者由来是诸侯之诸侯？

以上的话只是凭空想，自然不能都对；但五等爵决非一源，且甚参差耳。

太伯入荆蛮，我疑心是伦常之变。伦常之变，本是周室“拿手好戏”，太王一下，周公一下，平王又一下。因太伯不得已而走，或者先跑到太王之大仇殷室，殷室封他为子爵，由他到边疆启土，所以武王伐纣时特别提出这件事，“唯四方之多罪逋逃是崇是用”。言如此之痛，正因有他之伯祖父在也（《牧誓》亦正不可信，此地姑为此戏想耳）。吴既不在周列，周亦莫奈他何，遂于中国封虞。吴仍其子爵，至于寿梦。吴民必非中国种，只是君室为太伯虞仲后耳。虞仲应即是吴仲。

齐太公的故事，《史记》先举三说而不能断。我疑心齐本是东方大国，本与殷为敌，而于周有半本家之雅（厥初生民，时惟姜嫄），又有亲戚（爰及姜女，聿来胥宇），故连周而共敌殷。《商颂》“相土烈烈，海外有截”，当是有汤前已有了北韩辽东，久与齐逼。不然，箕子以败丧之余，更焉能越三千里而王朝鲜；明朝鲜本殷地，用兵力所不及，遂不臣也。齐于周诸侯中受履略大，名号最隆——尚父文王师一切传说，必别有故。且《孟子》、《史记》均认齐太公本齐人，后来即其地而君之。且《史记》记太公世家，太公后好几世，直到西周中晚，还是用殷法为名，不

同周俗，可见齐自另一回事，与周之关系疏稀。《檀弓》所谓太公五世返葬于周，为无稽之谈也（如果真有这回事，更是以死骨为质的把戏）。齐周夹攻殷，殷乃不支，及殷被戡定，周莫奈齐何，但能忙于加大名，而周公自命其子卜邻焉。

世传纣恶，每每是纣之善。纣能以能爱亡其国，以多力亡其国，以多好亡其国，诚哉一位戏剧上之英雄，虽 Siegfried 何足道哉。我想殷周之际事可作一出戏，纣是一大英雄，而民疲不能尽为所用，纣想一削“列圣耻”，讨自亶父以下的叛虏，然自己多好而纵情，其民老矣，其臣迂者如比干，鲜廉寡耻如微子，箕子则为清谈，诸侯望包藏阴谋，将欲借周自取天下，遂与周合而夹攻，纣乃以大英雄之本领与运命争；终于不支，自焚而成一壮烈之死。周之方面，毫无良德，父子不相容，然狠而有计算，一群的北虏自有北虏的品德。齐本想不到周能联一切西戎南蛮，《牧誓》一举而定王号。及齐失望，尚想武王老后必有机会，遂更交周，不料后来周公定难神速，齐未及变。周公知破他心，遂以伯禽营少昊之墟。至于箕子，于亡国之后，尚以清谈归新朝，一如王夷甫。而微子既如谯周之劝降，又觉纣死他有益耳。

这篇笑话，自然不是辨古史，自然事实不会如此。然遗传的殷周故事，隆周贬纣到那样官样文章地步，也不见得比这笑话较近事实。

越想越觉世人贬纣之话正是颂纣之言。人们的观念真不同，伪孔《五子之歌》上说，“内作色荒。外作禽荒。甘酒嗜音，峻宇雕墙”，此正是欧洲所谓 Prince 之界说，而东晋人以为“有一必亡”。内作色荒是圣文，外作禽荒是神武，甘酒嗜音是享受文化，峻宇雕墙是提倡艺术，有何不可，但患力不足耳。

周之号称出于后稷，一如匈奴之号称出于夏氏。与其信周之先世曾窜于戎狄之间，毋宁谓周之先世本出于戎狄之间。姬、姜容或是一支之两系。特一在西，一在东耳。

鲁是一个古文化的中心点，其四围有若干的小而古的国。曲

阜自身是少昊之墟。昊容或为民族名，有少昊必有太昊，犹大宛小宛，大月氏小月氏也。我疑及中国文化本来自东而西：九河济淮之中，山东、辽东两个半岛之间，西及河南东部，是古文化之渊源。以商兴而西了一步，以周兴而更西了一步。不然，此地域中何古国之多也。齐容或也是一个外来的强民族，遂先於其间成大国。

齐有齐俗，有齐宗教，虽与鲁近，而甚不同。大约当年邹鲁的文化人士，很看不起齐之人士，所以孟子听到不经之谈，便说是“齐东野人之语也”，而笑他的学生时便说：“子诚齐人也，知管仲、晏子而已矣”，正是形容他们的坐井观天的样子。看来当年齐人必有点类似现在的四川人，自觉心是很大的，开口苏东坡，闭口诸葛亮，诚不愧为夜郎后世矣。鲁之儒家，迂而执礼。齐之儒家，放而不经。如淳于、邹衍一切荒唐之词人，世人亦谓为儒家。

荆楚一带，本另是些民族，荆或者自商以来即是大国，亦或者始受殷号，后遂自立。楚国话与齐国话必不止方言之不同，不然，何至三年庄岳然后可知。孟子骂他们鴃舌，必然声音很和北方汉语不类。按楚国话语存在者，只有“谓乳穀，谓虎於菟”一语。乳是动词，必时有变动；而虎是静词，尚可资用。按吐蕃语虎为 Stng，吐蕃语字前之 S 每在同族语中为韵，是此字易有线索；但一字决不能为证耳。又汉西南夷君长称精夫，疑即吐蕃语所谓 Rgyal－po，《唐书》译为赞普者。《汉书·西南夷传》有几首四字诗对记，假如人能精于吐蕃语、太语、缅甸语，必有所发现。这个材料最可宝贵。楚之西有百濮，今西藏自称曰濮。又蛮闽等字音在藏文为人，或即汉语民字之对当？总之，文献不足，无从征之。

秦之先世必是外国，后来染上些晋文化，但俗与宗教想必同于西戎。特不解西周的风气何以一下子精光？

狄必是一个大民族。《左传》、《国语》记他们的名字不类单

音语。且说到狄，每加物质的标记，如赤狄、白狄、长狄等等。赤白又长，竟似印度日耳曼族的样子，不知当时吐火罗等人东来，究竟达到什么地方？

应该是中国了，而偏和狄认亲（有娀，简狄）。这团乱糟糟的样子，究竟谁是诸夏，谁是戎狄？

中国之有民族的、文化的、疆域的一统，至汉武帝始全功，现在人曰汉人，学曰汉学，土曰汉土，俱是最合理的名词，不是偶然的。秦以前本不一元，自然有若干差别。人疑生庄周之土不应生孔丘。然如第一认清中国非一族一化，第二认清即一族一化之中亦非一俗，则其不同亦甚自然。秦本以西戎之化，略收点三晋文俗而统一中国。汉但接秦，后来鲁国、齐国又渐于文化上发生影响。可如下列看：

统一中国之国家者——秦。

统一中国之文教者——鲁。

统一中国之宗教者——齐。

统一中国之官术者——三晋。

此外未得发展而压下的东西多得很啦。所以我们觉得汉朝的物事少方面，晚周的物事多方面。文化之统一与否，与政治之统一与否相为因果；一统则兴者一宗，废者万家。

五　补说（《春秋》与《诗》）

承颉刚寄我《古史辨》第一册，那时我已要从柏林起身，不及细看。多多一看，自然不消说如何高兴赞叹的话，前文已说尽我所能说，我的没有文思使我更想不出别的话语来说。现在只能说一个大略的印象。

最可爱是那篇长叙，将来必须更仔细读它几回，后面所附着

第二册拟目，看了尤其高兴，盼望的巴不得马上看见。我尤其希望的是颉刚把所辨出的题目一条一条去仔细分理，不必更为一般之辨，如作《原经》一类的文章。从第二册拟目上看来，颉刚这时注意的题目在《诗》，稍及《书》。希望颉刚不久把这一堆题目弄清楚，俾百诗的考伪孔后更有一部更大的大观。

我觉得《春秋》三传问题现在已成熟，可以下手了。我们可以下列的路线去想：

（一）《春秋》是不是鲁史的记载？这个问题很好作答，把二百多年中所记日食一核便妥了。

（二）左氏经文多者是否刘歆伪造？幸而哀十四年有一日食，且去一核，看是对否。如不对，则此一段自是后人意加。如对，则今文传统说即玄同先生所不疑之"刘歆伪造"坠地而尽。此点关系非常之大。

（三）孔子是否作《春秋》？此一点我觉得竟不能决，因没有材料。但这传说必已很久，而所谓公羊春秋之根本思想实与《论语》相合。

（四）孟子所谓《春秋》是否即今存之断烂朝报？此一段并非不成问题。

（五）春秋一名在战国时为公名，为私名？

（六）公羊传思想之时代背景。

（七）公羊大义由《传》、《繁露》，到何氏之变迁，中间可于断狱取之。

（八）谷梁是仿公羊而制的，或者是一别传？

（九）《史记》与《国语》的关系。

（十）《史记》果真为古文家改到那个田地吗？崔君的觉见是太深的，决不能以他的话为定论。

（十一）《左氏传》在刘歆制成定本前之历史。此一端非常重要。《左传》决不是一时而生，谅亦不是由刘歆一手而造。我此时有下一个设想：假定汉初有一部《国语》，又名《左氏春秋》，

其传那个断烂朝报者实不能得其解，其间遂有一种联想，以为《春秋》与《国语》有关系，此为第一步。不必两书有真正之银丁扣，然后可使当时人以为有关系，有此传说，亦可动当时人。太史公恐怕就是受这个观念支配而去于《史记》中用其材料的，这个假设小，康崔诸君那个假设太大。公羊学后来越来越盛，武帝时几乎成了国学。反动之下，这传说亦越进化，于是渐渐的多人为《国语》造新解，而到刘向、刘歆手中，遂成此《左氏传》之巨观。古文学必不是刘歆一手之力，其前必有一个很长的渊源。且此古文学之思想亦甚自然。今文在当时成了断狱法，成了教条，成了谶纬阴阳，则古文之较客观者起来作反动，自是近情，也是思想之进化。

（十二）《左传》并不于材料上是单元。《国语》存本可看出，《国语》实在是记些语。《左传》中许多并不是语，而且有些矛盾的地方。如吕相绝秦语文章既不同，而事实又和《左传》所记矛盾。必是当年作者把《国语》大部分采来做材料，又加上好些别的材料，或自造的材料，我们要把它分析下去的。

（十三）《左传》、《国语》文字之比较。《左传》、《国语》的文字很有些分别，且去仔细一核，其中必有提醒人处。

（十四）东汉左氏传说之演进。左氏能胜了公羊，恐怕也有点适者生存的意思。今文之陋而夸，实不能满足甚多人。

（十五）古《竹书》之面目。

现在我只写下这些点。其实如是自己作起功来，所有之假设必然时时改变。今文古文之争，给我们很多的道路和提醒。但自庄孔刘宋到崔适，都不是些极客观的人物，我们必须把他所提醒的道路加上我们自己提醒的道路。

现在看《诗》，恐怕要但看白文，训诂可参考而本事切不可问。大约本事靠得住的如硕人之说庄姜是百分难得的；而极不通者一望皆是。如君子偕老为刺卫宣姜，真正岂有此理。此明明是称赞人而惜其运命不济，故曰“子之不淑”，犹云“子之不幸”。

但论白文，反很容易明白。

《诗》的作年，恐怕要分开一篇一篇的考定，因为现在的“定本”，样子不知道经过多少次的改变，而字句之中经流传而成改变，及以今字改古字，更不知有多少了。《颂》的作年，古文家的家论固已不必再讨论。玄同先生的议论，恐怕也还有点奉今文家法罢？果如魏默深的说法，则宋以泓之败绩为武成，说“深入其阻，裒荆之旅”，即令自己不腼厚脸皮，又如何传得到后人？且殷武之武，如为抽象词，则哀公亦可当之，正不能定。如为具体词，自号武王是汤号。且以文章而论，《商颂》的地位显然介于邹鲁之间，《周颂》自是这文体的初步，《鲁颂》已大丰盈了。假如作《商颂》之人反在作《鲁颂》者之后，必然这个人先有摹古的心习，如宇文时代制诰仿《大诰》，石鼓仿《小雅》，然后便也。但即令宋人好古，也未必有这样心习。那么，《商颂》果真是哀公的东西，则《鲁颂》非僖公时物了。玄同先生信中所引王静庵先生的话，“时代较近易于摹拟”，这话颇有意思，并不必如玄同先生以为臆测。或者摹拟两个字用得不妙。然由《周颂》到《商颂》，由《商颂》到《鲁颂》，文体上词言上是很顺叙，反转则甚费解。

《七月》一篇必是一遗传的农歌；以传来传去之故，而成文句上极大之 Corruption，故今已不顺理成章。这类时最不易定年代，且究是《豳风》否也未可知。因为此类农歌，总是由此地传彼地。《鸱鸮》想也是一个农歌；为鸟说话，在中国诗歌中有独无偶。《东山》想系徂东征戍者之词，其为随周公东征否则未可知。但《豳风》的东西大约都是周的物事，因为就是《七月》里也有好些句与《二南》、《小雅》同。《大雅》、《小雅》十年前疑为是大京调、小京调。风雅本是相对名词，今人意云雅而曰风雅，实不词（杜诗“别裁伪体亲风雅”），今不及详论矣。

《破斧》恐是东征罢敝，国人自解之言如是。后人追叙，恐无如此之实地风光。《破斧》如出后人，甚无所谓。下列诸疑拟

释之如下：

如云是周公时物，何以周诰如彼难解，此则如此易解？答，诰是官话，这官话是限于小范围的，在后来的语言上影响可以很小。诗是民间通俗的话，很可以为后来通用语言之所自出。如蒙古白话上谕那末不能懂，而元曲却不然，亦复一例。且官书写成之后，便是定本，不由口传。诗是由口中相传的，其陈古的文句随时可以改换，故显得流畅。但难使字句有改换，其来源却不以这字句的改换而改换。

周公东征时称王，何以……（未完）

抄到此地，人极倦，而船不久停，故只有付邮。尾十多张，待于上海发。

抄的既潦草，且我以多年不读中国书后，所发议论必不妥者多，妥者少，希望不必太以善意相看。

弟　斯年

颉刚案：傅孟真先生此书，从 1924 年 1 月写起，写到 1926 年 10 月 30 日船到香港为止，还没有完。他归国后，我屡次催他把未完之稿写给我；无奈他不忙便懒，不懒便忙，到今一年余，还不曾给我一个字。现在《周刊》需稿，即以此书付印。未完之稿，只得过后再催了。书中看不清的草书字甚多，恐有误抄，亦俟他日校正。

一九二八、一、二

（原载 1928 年 1 月 23 日、31 日《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第二集第十三、十四期）

评《秦汉统一之由来和战国人对于世界的想像》

颉刚兄：

今天把你一向给我的信，从头"编年"一看，觉其中或者不曾有信失去。我共收到你的六封快信，最末一封为十一月十八《论孔子》，对么？现在分条从头一一细答，因以前信每不尽意也。

我对于你的《秦汉统一的由来和战国人对于世界的想像》有下列的意见：

（一）你这个"古疆域小，一个中央"思想，自然再对不过。这篇文章却并未提到"统一的由来"，若谓有个大的世界观念便能统一，则从无是说。

（二）我对于你的"古史辨"美中不足之一，是看你说殷颇有"扶得东来西又倒"之势。殷诚然不是一个一统天下，诚然还不如成周，但也决不会仅等于昆吾大彭。殷的疆域，东边"海外有截"，西边伐鬼方，到了甘肃境，北边你已承认它游牧到了直隶的保定。而且敌国之周，都那样称它，连曰大商大商，真像克殷才定了天下样的。我们在这些地方，应该充量用尚存的材料，而若干材料缺的地方，即让它缺着。此文中你说商，也未免有与古史辨中同一趋势。

（三）"知道他们已经游牧到直隶保定了"，此句似应于他们下加"至少"二字。因为找出证据来者，可断其为有，不曾找出证据来者，亦不能断其为无。

（四）你引孟子“夏后殷周之盛”一段话，甚悖你古史辨原则。你正是去辨这些话哩！孟子的历史说，即是你所去辨累层地中之一层。“汤百里，文王七十里”一流话，泛言之，则是“夏后殷周之盛地未有过千里者矣”，显然不合事实。

（五）姜羌是否一字，似乎我们尚未得证据。

（六）《左传》的文句，最不宜乎固执去用，因为今本不知经过多少手也。“君处北海，寡人处南海”，岂必是当时楚王之言？诚恐是《国语》中语来语去之语耳。且楚在齐桓时并不处南海，待楚灭越后方真正处南海。

（七）你说“因为那时四海以内有个九方千里之地，所以就有了九州之说”，这话我想不见得如此。九本是一多数词，如汪中所举例。但即令九州之九由方千里者九来，而九州是从那里来呢？孟子这句话实在太模糊。当时的七国中，齐、燕、赵、秦、楚俱不止千里，秦、楚竟过三四千里，而韩、魏不及千里。且那两国千里是谁呢？当时的小国，周、卫、鲁俱远不及千里，而宋也不及，中山总是为人分来分去的。州一个观念，必是一个海国的观念。州岛恐本是一个字，只是“方言的岐异”，用久遂有两义。故《禹贡》一面言州，一面言岛夷皮服。州在《诗》尚是岛之义，渚岛州皆舌头发音也。如九州之观念不起于海边人民，则应云九宇、九有、九方，而不应云九州。我久疑此小九州之故说亦起于齐。去年告 M. Pelliot，他云岛州一字甚可能。在 Veda 中，大陆与岛屿亦是一字。今春找到 August Conrady 二十年前一文，名《纪元前六世纪印度在中国之影响》于此一点甚致疑。他说州之观念及推小至大之瀛海环州，均见于 Veda，当是由印度到中国。但此涉想之无稽甚显然。如由印度来，何不先至秦而反至齐？且此传说之见于 Veda，究竟是原印度日耳曼人的思想呢，或者是印度土物？如是印度土物，则 Veda 此说亦是借自被征服之民。如是原印度日耳曼人的思想，则原印度日耳曼人亦并非岛夷，焉得发明此思想。且此思想并不同见于希腊及日耳曼的

早年神话，故此思想甚难谓之为“Cosmology 印度的”。充量亦仅是印度早年土物。或者当年印度东南一带，南洋诸国，以直到中国的青营，有此一种 Vedic 之传说，其流人印度日耳曼人者，遂人 Veda，流入齐国者，遂有九州、大九州之说也。“齐国的邹”有此说，甚可长想。兄谓因为“齐国人有了这种想像，所以他们就有航海觅地的事业”，这话适得其反，因为他们有航海觅地的事业，所以他们才有了，或从别人得了这种想像。古代齐国海路交通是大而早的。法显回来，由青州上岸。孙权要找辽东，竟布置海征的计划。汉文景武时，南越和匈奴能相策应。而殷之相土，已戡定了海外一块地方。大约齐之海上交通是史前世的事啦。

（八）徐福与日本一段故事，当是日本人当年慕汉族而造之谣言，与造武天皇等一以汉家皇帝之为号出于一个心理。

（九）《山海经》怕是很后的书，何以你不疑它一下呢？

（十）“那时候人敢于放胆思想所以常有很聪明的话（下至）……一个行是了”。我想，放胆思想只能有很荒唐的话。当时的一般阴阳家谶纬论者，每是有些方技的。他们却是着实的观天。观天的人见星一夜起东落西一回，而其中有以年变位置者。地动之一种想像甚可有，所难者，说明此天系统耳。哥白尼盖理律均是说明此系统。至如于地之动一种涉想，即巴比伦之牧童恐也必有想到者矣。且地动与认地是行星亦并不是一事。

（十一）“但何以后来武功就低落疆土就不能再开拓了”！你的答案是“尊重儒家”，给德化之说征“服”。我想后来汉家皇帝何以不再拓土，不是由于德化之说。我于心有一甚复杂的议论，此时写下累数千字。待下次作一长谈罢。

（十二）我总觉得你这篇文理，与在古史辨上，颇犯一种毛病，即是凡事好为之找一实地的根据，而不大管传说之越国远行。如谈到洪水必找会稽可以有洪水之证，如谈到纬书便想到当时人何以造此等等。其实世界上一些寓言（Parables），一些宇宙论（Cosmologics），每每远到数万里。洪水之说，今见之于

Genesis者，实由巴比伦来。其在巴比伦者由何来，今不可得而考。纬书上一些想像，及洪水九州等观念，我们不可忘传说走路之事也。汉阴阳家多齐人，而制历者或有外国人，二百二十万年及颛顼诸历，焉知非中央亚细亚流入者也？如必为一事找它的理性的事实的根据，每如刻舟求剑，舟已行矣，而剑不行，凿矣。

弟　斯年

十二月七日

（原载1927年11月8日《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第一集第二期）

论孔子学说所以适应于秦汉以来的社会的缘故

一

孟真兄：

弟有一疑难问题，乞兄一决：

在《论语》上看，孔子只是旧文化的继续者，而非新时代的开创者。但秦汉以后是一新时代，何以孔子竟成了这个时代的中心人物？

用唯物史观来看孔子的学说，他的思想乃是封建社会的产物。秦汉以下不是封建社会了，何以他的学说竟会支配得这样长久？

商鞅、赵武灵王、李斯一辈人，都是新时代的开创者，何以他们造成了新时代之后，反而成为新时代中的众矢之的？

弟觉得对于此问题，除非作下列的解释才行：

孔子不是完全为旧文化的继续者，多少含些新时代的理想，经他的弟子们的宣传，他遂甚适应于新时代的要求。

商鞅们创造的新时代，因为太与旧社会相冲突，使民众不能安定，故汉代调和二者而立国。汉的国家不能脱脑封建社会的气息，故孔子之道不会失败。汉后二千年，社会不曾改变，故孔子之道会得传衍得这样长久。

兄觉得这样解释对吗？请批评，愈详细愈好。

弟　颉刚

十五、十一、十八

二

颉刚兄：

18日信到，甚喜。

你提出的这个问题，我对于这个问题本身有讨论。你问："在《论语》上看……何以孔子成了这个时代的中心人物？"我想，我们看历史上的事，甚不可遇事为它求一理性的因；因为许多事实的产生，但有一个"历史的积因"，不必有一个理性的因。即如佛教在南北朝隋唐时在中国大行，岂是谓佛教恰合于当年社会？岂是谓从唯物史观看来，佛教恰当于这时兴盛于中国？实在不过中国当年社会中人感觉人生之艰苦太大（这种感觉何时不然，不过有时特别大），而中国当年已有之迷信与理性不足以以安慰之，有物从外来，谁先谁立根基，不论它是佛、是祆、是摩尼、是景教，先来居势，并不尽由于佛特别适于中国。且佛之不适于中国固有历史，远比景教等大。那种空桑之教，无处不和中国人传统思想相反。然而竟能大行，想是因为这种迷信先别种迷信而来，宣传这种迷信比宣传别种迷信的人多，遂至于居上。人们只是要一种"有说作"的迷信，从不暇细问这迷信的细节。耶稣教西行，想也是一个道理。我们很不能说那萨特的耶稣一线最适宜于庞大而颓唐的罗马帝国，实在那时罗马帝国的人们但要一种"有说作"的迷信以安慰其苦倦，而恰有那萨特的耶稣一线奋斗的最力，遂至于接受。我常想，假如耶稣教东来到中国，佛教西去欧洲，未必不一般的流行，或者更少困难些。因为佛教在精神上到底是个印度日耳曼人的出产品，而希伯来传训中，宗法社

会思想之重，颇类中国也（此等事在别处当详说）。

我说这一篇旁边话，只是想比喻儒家和汉以来的社会，不必有“银丁扣”的合拍。只要儒家道理中有几个成分和汉以来的社会中主要部分有相用的关系，同时儒家的东西有其说，而又有人传，别家的东西没有这多说，也没有这多人传，就可以几世后儒家统一了中等阶级的人文。儒家尽可以有若干质素甚不合于汉朝的物事，但汉朝找不到一个更有力的适宜者，儒家遂立足了。一旦立足之后，想它失位，除非社会有大变动，小变动它是能以无形的变迁而适应的。从汉武帝到清亡，儒家无形的变动甚多，但社会的变化究不曾变到使它四方都倒之势。它之能维持二千年，不见得是它有力量维持二千年，恐怕是由于别家没有力量举出一个 Alternative（别家没有这个机会）。

儒家到了汉朝统一中国，想是因为历史上一层一层积累到势必如此，不见得能求到一个汉朝与儒家直接相对的理性的对当。

这恐怕牵到看历史事实的一个逻辑问题。

说孔子于旧文化之成就，精密外，更有何等开创，实找不出证据。把《论语》来看，孔子之人物可分为四条。

（一）孔子是个入世的人，因此受若干楚人的侮辱。

（二）孔子的国际政治思想，只是一个霸道，全不是孟子所谓王道，理想人物即是齐桓、管仲。但这种浅义，甚合孔子的时代（此条长信已说）。

（三）孔子的国内政治思想，自然是“强公室杜私门”主义。如果孔子有甚新物事贡献，想就是这个了。这自然是甚合战国时代的。但孔子之所谓正名，颇是偏于恢复故来的整齐：（至少是他所想像的故来），而战国时之名法家则是另一种新势力之发展。且战国时之名法家，多三晋人，甚少称道孔子，每每讥儒家。或者孔子这思想竟不是战国时这种思想之泉源。但这种思想，究竟我们以见之于孔子者为最早。

(四) 孔子真是一个最上流十足的鲁人。这恐怕是孔子成为后来中心人物之真原因了。鲁国在春秋时代，一般的中产阶级文化，必然是比那一国都高，所以鲁国的风气，是向四方面发展的。齐之"一变至于鲁"，在汉朝已是大成就，当时的六艺，是齐鲁共之的。这个鲁化到齐从何时开始，我们已不可得而知，但战国时的淳于髡、邹衍等，已算是齐采色的儒家。鲁化到三晋，我们知道最早的有子夏与魏文侯的故事。中央的几国是孔子自己"宣传"所到，他的孙子是在卫的。荀卿的思想，一面是鲁国儒家的正传，一百三晋的采色那么浓厚。鲁化到楚，也是很早的。陈良总是比孟子前一两辈的人，他已经是北学于中国了。屈原的时代，在战国不甚迟，《离骚》一部书，即令是他死后恋伤他的人之作，想也不至于甚后，而这篇里"上称帝喾，下道齐桓，中述汤武，远及尧舜"四端中，三端显是自鲁来的。又《庄子·天下》篇，自然不是一篇很早的文，但以他所称与不称的人比列一下子，总也不能甚迟，至迟当是荀卿、吕不韦前一辈的人。且这文也看不出是鲁国人做的痕迹。这篇文于儒家以外，都是以人为单位，而于邹鲁独为一 Collective 之论，这里边没有一句称孔子的话，而有一大节发挥以邹鲁为文宗。大约当时人谈人文者仰邹鲁，而邹鲁之中以孔子为最大的闻人。孔子之成后来中心人物。想必是凭藉鲁国。

《论语》上使我们显然看出孔子是个吸收当时文化最深的人。大约记得的前言往行甚多,而于音乐特别有了解,有手段。他不必有甚么特别新贡献,只要鲁国没有比他更大的闻人,他已经可以凭藉着为中心人物了。

鲁国的儒化有两个特别的彩色：

(一) 儒化最好文饰，也最长于文饰。抱着若干真假的故事，

若干真假的故器，务皮毛者必采用。所以好名高的世主，总采儒家，自魏文侯以至汉武帝。而真有世间阅历的人，都不大看得起儒家，如汉之高宣。

（二）比上项更有关系的，是儒家的道德观念，纯是一个宗法社会的理性发展。中国始终没有脱离了宗法社会。世界上自有历史以来，也只有一小部分的希腊及近代欧洲，脱离了宗法社会。虽罗马也未脱离的。印度日耳曼民族中，所以能有一小部分脱离宗法社会的原故，想是由于这些民族的一个最特别的风俗是重女子（张骞的大发明）。因为女子在家庭中有力量，所以至少在平民阶级中，成小家庭的状态，而宗法因以废弛。中国的社会，始终以家为单位。三晋的思想家每每只承认君权，但宗法社会在中国的中等阶级以上，是难得消失的，这种自完其说的宗法伦理渐渐传布，也许即是鲁国文化得上风的由来。

本来宗法社会也但是一个有产阶级的社会，在奴婢及无产业人从来谈不到宗法。宗法的伦理必先严父，这实于入战国以来专制政治之发达未尝不合。那样变法的秦伯，偏谥为孝公。秦始皇统一后，第一举即是到峄山下，聚诸儒而议礼，迨议论不成，然后一人游幸起来。后来至于焚书坑儒，恐俱非其本心。秦王是个最好功喜名的人，儒家之文饰，自甚合他的本味。试看峄山刻石，特提“孝道显明”，而会稽刻石，“匡饬异俗”之言曰，“有子而嫁，背死不贞，防隔内外，禁止淫佚，男女絜诚，夫为寄豭，杀之无罪，男秉义程，妻为逃嫁，子不得母”。看他这样以鲁俗匡饬越俗的宗旨，秦国的宗法伦理，在上流社会上是不会堕的。故始皇必以清议而纳母归。孝之一字必在世家方有意义，所以当时孝字即等于 decency，甚至如刘邦一类下等流氓，亦必被人称为大孝，而汉朝皇帝无一不以孝为谥。暴发户学世家，不得不如此耳。有这个社会情形，则鲁儒宗之伦理传布，因得其凭藉。

封建一个名词之下，有甚多不同的含义。西周的封建，是开国殖民，所以封建是谓一种特殊的社会组织。西汉的封建是割裂郡县，所以这时所谓封建但是一地理上之名词而已。宗周或以灭国而封建，如殷、唐等；或以拓新土而封建，如江汉。其能封建稍久的，在内则公室贵族平民间相影响成一种社会的组织。其中多含人民的组织。人民之于君上，以方域小而觉亲，以接触近而觉密。试看《国风》那时人民对于那时公室的兴味何其密切。那时一诸侯之民，便是他的战卒，但却不即是他的俘虏。这种社会是养成的。后来兼并愈大，愈不使其下层人民多组织（因为如此最不便于虏使）。其人民对于其公室之兴味，愈来愈小。其为政者必使其人民如一团散沙，然后可以为治。如秦始皇之迁天下豪杰于咸阳，即破除人民的组织最显明的事。封建社会之灭，由于十二国七国之兼并，秦只是把六国灭了罢了。封建的社会制早已亡，不待秦。

中国之由春秋时代的“家国”演进为战国时代的“基于征服之义”之国，是使中国人可以有政治的大组织，免于匈奴、鲜卑之灭亡我们的；同时也是使中国的政治永不能细而好的。因为从战国秦的局面，再一变，只能变到中央亚细亚大帝国之局面，想变到欧洲政治之局面是一经离开封建制以后不可能的（从蒙古灭宋后，中国的国家，已经成了中央亚细亚大帝国之局面了。唐宋的政治虽腐败，比起明清来，到底多点“民气”）。

在汉初年，假如南粤赵氏多传一百年，吴濞传国能到宣元时，或者粤吴重新得些封建社会的组织。但国既那末大，又是经过一番郡县之后，这般想是甚不自然的。汉初封建只是刘家家略，刘邦们想如此可以使姓刘的长久，遂割郡县以为国。这是于社会的组织上甚不相涉的。顶多能够恢复到战国的七雄，决不能恢复到成周春秋之封建。封建之为一种社会的组织，是在战国废的，不是在秦废的。汉未尝试着恢复这社会的组织，也正不能。

我觉得秦国之有所改变，只是顺当年七国的一般趋势，不特

不曾孤意的特为改变，而且比起六国来反为保守。六国在战国时以经济之发展，侈靡而失其初年军国之精神（特别是三晋），秦国则立意保存，从孝公直到秦皇。

汉初一意承秦之续，不见得有一点“调和二者”的痕迹。这层汉儒是很觉得的。太史公把汉看得和秦一般，直到王莽时，扬雄剧秦美新，亦只是剧汉美新耳。东汉的儒家，方才觉得汉不是秦。

儒家虽由汉武室为国教，但儒家的政治理想，始终未完全实现。东汉晚年礼刑之辩，实是春秋理想与战国理想之争，鲁国理想与三晋理想之争。鲁国以国小而文化久，在战国时也未曾大脱春秋时封建气。儒家的理想，总是以为国家小应只管政刑，还要有些社会政策，养生送死，乃至仪节。三晋思想总是以为这都非国家所能为，所应为，国家但执柄。其弊是儒家从不能有一种超予 Ethics 的客观思想，而三晋思想家所立的抽象的机作，亦始终不可见，但成君王之督责独裁而已。

近代最代表纯正儒家思想者，如顾亭林，其《封建十论》，何尝与柳子厚所论者为一件事？柳子厚的问题是：封建（即裂土，非成俗）于帝室之保全，国内之秩序为便呢，或是但是郡县？亭林的问题是：封建（即成俗，非裂土）能安民或者郡县？亭林答案，以为“郡县之弊其弊在上”，必层层设监，愈不胜其监。刺史本是行官，旋即代太守；巡按本是行官，旋即代布政，愈防愈腐，以人民之中未有督责也。

中国离封建之局（社会的意义），遂不得更有欧洲政治的局面，此义我深信深持，惜此信中不能更详写下。

商鞅、赵武灵王、李斯实在不是一辈人。商鞅不是一个理想家，也不是一个专看到将来的人。他所行的法，大略可以分做四格：（一）见到晋国霸业时之军国办法，以此风训练秦国；（二）使警察成人民生活的习惯；（三）抑止财富的势力侵到军国。此亦是鉴于晋之颓唐；（四）使法令绝对的实行。商君到底是个三

晋人。自孝公以来秦所以盛，我试为此公式“以戎秦之粗质，取三晋之严文”。

商鞅这种变法，是与后来儒家的变成法家，如王莽、王安石等，绝然不同的。

赵武灵王不曾变法，只是想使人民戎俗而好战，以便开拓胡地中山，并以并秦。他是一个甚浪漫的人。但不见得有制度思想。

李斯的把戏中，真正太多荀卿的思想。荀卿所最痛言的“壹天下建国家之权称”，李斯实现之。他的事作与商君的事作甚不类。商君是成俗，李斯是定权衡。

这些人不见得在当时即为“众矢之的”。我们现在读战国的历史，只能靠一部《史记》。《战国策》已佚，今存当是后人辑本(吴汝纶此说甚是)，而这部《史记》恰恰是一部儒家思想的人做的。商君的人格，想也是很有力量而超越平凡的。看他答公孙痤之言，何其有见识而有担当。且后来一靠孝公，不为私谋，秦国终有些为他诉冤的人。即令有人攻击他，也必是攻击他的私人，不闻以他之法为众矢之的。至于李斯，后人比忠者每称之。《史记》上有一个破绽“人皆以斯极忠而被五刑。察其本，乃与俗议之异。不然，斯之功且与周召列矣”。可见子长时人尚皆称许李斯，非子长一人在《史记》上作翻案文章耳。子长最痛恨公孙弘，最看不起卫、霍一流暴发户，最不谓然的是好大喜功，故结果成了一部于汉武帝过不去的谤书。他这“一家之言”，我们要留神的。陈涉造反，尚用扶苏的名义，可见当时蒙将军之死，必是世人歌泣的一件事。蒙氏有大功，而被大刑，不合太史公的脾胃，把他一笔抹杀，这岂能代表当年的舆论哉？如果《史记》有好处，必是它的“先黄老而后六经，退处士而进奸雄，羡货利而羞贱贫”。但头一句尚是它的老子的好处，他的儒家思想之重，但这书但成“一家之言”。假若现在尚有当年民间的著述，必另是一番议论。我们现在切不可从这不充足的材料中抽结论。

到了后世甚远，儒家思想、儒家记载，专利了。当年民间真正的舆论，就不见了。

宋前，曹操在民间的名誉不坏；从宋起，儒家思想普及民间，而曹公变为“众矢之的”。当年何曾是如此的？

以上一气写下，一时想到者，意实未尽也。

弟　斯年

十五、十一、廿八

三

颉刚兄：

兄弟六信提出一事，弟于上次信叙了我的意思很多。我现在补说下列几句：

中国社会的变迁，在春秋战国之交，而不在秦。七国制、秦制、汉制，都差不多。其得失存亡，在政而不在制。

商鞅一般人不见得在当时受恶名。我又举下列两事：（一）李斯上书，举商君以为客之益秦之例；（二）公孙衍、张仪，孟子的学生大称之，大约是当时时论，而遭了孟子大顿骂。孟子是儒家，不见得能代表当时时论。

有一人颇有一部分像商君者，即吴起，在其能制法明令以强国。而吴起所得罪的人，也正是商君所得罪的，即是当时的贵族。大约战国初年的趋势，是以削贵族的法子强国。

弟　斯年

十五、十二、七

（原载1927年12月6日《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第一集第六期）

评《春秋时的孔子和汉代的孔子》

颉刚兄：

这篇文章的思想，和我上次信上的意思大致相同，这是很可快乐的事。但是最好还是希望我们的想头不同，才有争论。

这篇文章里，我也有几点与你所说小异：

（一）孔子不见得是纯粹的这么一个君子，大约只是半个君子而半个另是别的。孔子也骂君子，是你也举的。《论语》上有好些话出于君子之外。至于“他修养的意味极重，政治的意味很少”，这话恐怕不尽然。《论语》上先有这么些政治的意味的话。

（二）古文一派恐不始于向、歆。我的书太不熟，七年国外，忘得光光。我所记得的最早古文思想，是东方朔对武帝话，以周公为丞相，孔丘为御史大夫。但这话也正出于《汉书》，实不能取为确据。有了董仲舒一流之巫师，则古文一种较 National 的东西必起来，本无疑也。

（三）兄谓“宗教一面的材料没有寄顿之处，就改拉了老子做教主成就了道教。……孔子就成了士大夫的先师了”。这话大致很对。但最初拉老子的人，还是那些偏于古文的儒家，如王弼、何晏等。黄巾道士并不拉老子。等着道士拉老子，恐是葛洪前后的事了。

孔子之政治思想，我认为甚紧要。内谈正名，外谈伯道，实是当前的大题目。伯道在孔子时没有一点坏意思。现在人想起伯

来，便想到西楚伯王，遂误会了。

《论语》上孔子之修养采色，恐亦是由《论语》之成就造成。《论语》当然是有子曾子一派的。这派人总是少谈政事，多谈修养，好弄那些礼貌的架子。有子便是架子大家，大约是架子“似夫子”。我们就这一派人的传记看孔子，自然由这个角的 Perspective 加重这一派人的采色。

我有一个非常自信的成见，以为我们研究秦前问题，只能以书为单位，不能以人为单位。而以书为单位，一经分析之后，亦失其为单位。故我们只能以《论语》为题，以《论语》之孔子为题，不能但以孔子为题。孔子问题是个部分上不能恢复的问题，因为“文献不足征也”。否则汇集一切孔子说，如孙星衍所愿自效于他所想像以为七十二代文人者，亦正乱七八糟。今以《论语》的单位，尚可抽出一部分的孔子来，其全部分的孔子是不可恢复了。于墨子、庄子等等俱如此，俱以书为单位，而于分析之后不勉强补苴罅漏。其有不能解决之问题“及史之阙文”而已。

弟 斯年

十五、十二、七

（原载1927年12月13日《国立第一中山大学语言历史学研究所周刊》第一集第七期）